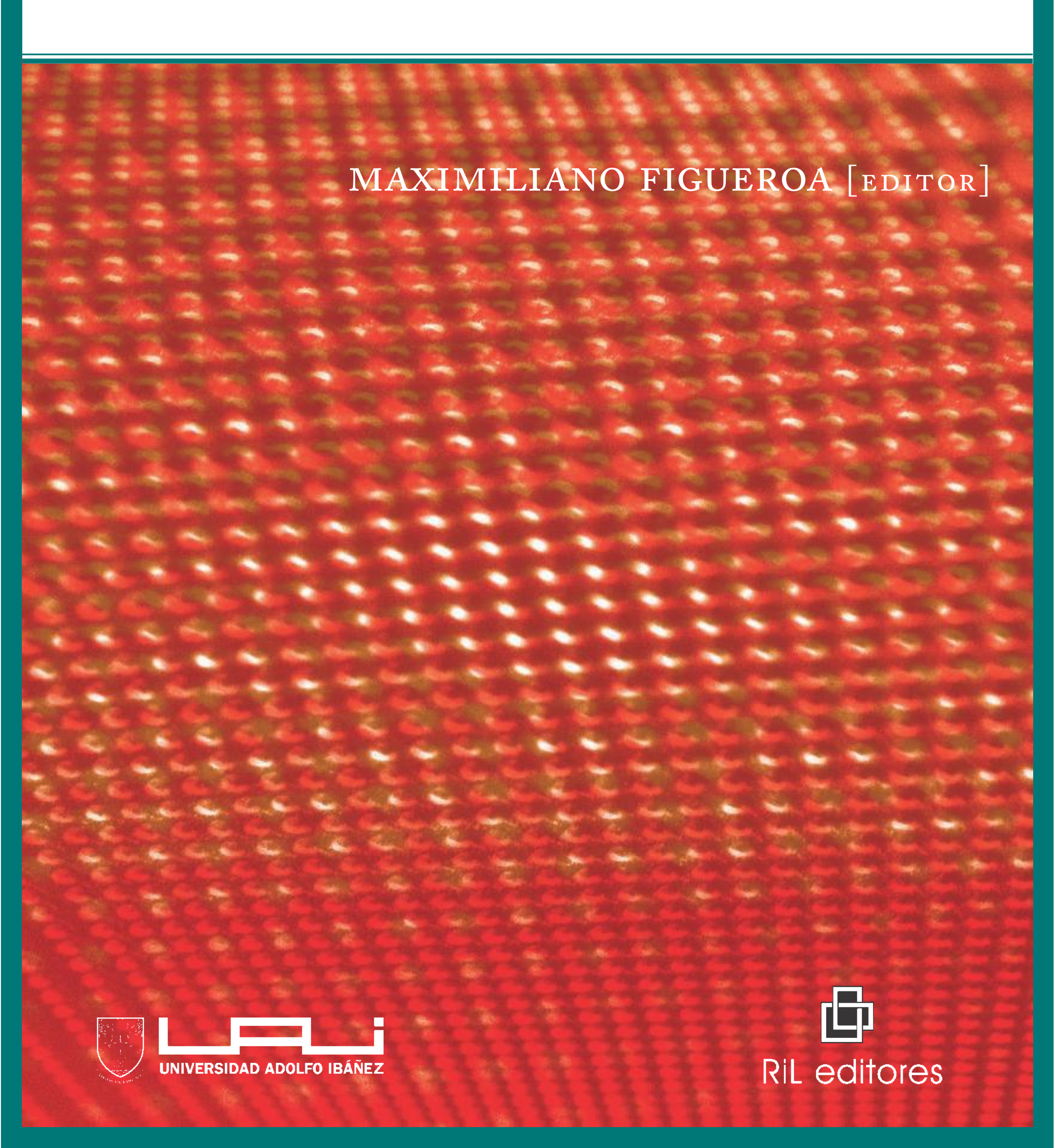
ganz1912

PODER Y CIUDADANÍA

Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt



RIL editores
bibliodiversidad

Maximiliano Figueroa
(Editor)

Poder y ciudadanía

Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt





320.01 Figueroa, Maximiliano
F
Poder y ciudadanía: estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arend / Editor: Maximiliano Figueroa. -- Santiago : RIL editores, 2014.

154 p. ; 21 cm.
ISBN: 978-956-01-0058-0

1 FILOSOFÍA POLÍTICA. 2 CIENCIAS POLÍTICAS.



PODER Y CIUDADANÍA
ESTUDIOS SOBRE HOBBES, FOUCAULT, HABERMAS Y ARENDT
Primera edición: ENERO DE 2014

Los Leones 2258
CP 7511055 Providencia
Santiago de Chile
Tel. Fax. (56-2) 22238100
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

Composición, diseño de portada e impresión: RIL® editores

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978-956-01-0058-0

Índice

Presentación

Esperamos coincidir con el lector en la siguiente estimación: siendo no pocos los filósofos que pueden ayudarnos a repensar la relación entre poder y ciudadanía, los que motivan los estudios reunidos en este volumen resultan no solo pertinentes para este propósito, sino también ineludibles.

La ampliación de los marcos de comprensión del actual tiempo político –del malestar que lo recorre, del escepticismo que lo tiñe, de las tensiones que lo afectan– es algo que se puede esperar de la lectura de estas páginas. Después de todo, ayudarnos a comprender más la experiencia en que nos desenvolvemos ha sido una de las promesas características de la filosofía. Es posible igualmente, y sus autores no disimulan esperarlo, que los estudios aquí reunidos permitan visualizar posibilidades más altas para la política misma, nuevos sentidos capaces de abrir el ánimo a expectativas que se han vuelto necesarias y de disponernos a imaginar, quizá, nuevas formas de entender y articular el ejercicio de la ciudadanía.

Estos textos, presentados en el marco de las III Jornadas de Filosofía de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez, siendo filosóficos en su índole, no son crónica del tiempo presente y menos guía directa de una acción a desarrollar en él. Lo que el lector puede esperar es el registro reflexivo de contribuciones a la mejor comprensión de conceptos, procesos y relaciones implicados en las nociones de poder y ciudadanía. Críticamente informadas y ponderadas, estas presentaciones se distribuyen cimas relevantes del pensamiento político occidental: Thomas Hobbes, Hannah Arendt, Michel Foucault y Jürgen

Habermas. La reunión de estudios sobre estos filósofos del poder, algo inédito hasta el momento, comporta, creemos, un mérito de este libro.

Para esta publicación y para la actividad que la originó, el apoyo de Lucía Santa Cruz, decana de la Facultad de Artes Liberales, resultó decisivo y, en alguna medida, es un reflejo más de su vigoroso impulso de la universidad como *locus rationis* y espacio para el pensamiento crítico.

Agradezco a RIL editores por acoger este trabajo y por todo el profesionalismo de sus equipos. Vaya, finalmente, mi gratitud a los autores por la seriedad y rigor de sus trabajos, y, muy especialmente, por la paciencia y generosa voluntad que ha permitido que este volumen llegue a producirse. En tiempos de fervor competitivo, la generosidad implicada en toda iniciativa de colaboración, incluida la intelectual, no puede pasar sin ser reconocida y celebrada.

Maximiliano Figueroa
Facultad de Artes Liberales
Universidad Adolfo Ibáñez

Hobbes y el hombre lobo: devenir animal en (y ante) la soberanía

Diego Rossello[1]

Antes de presentar la tesis central de este escrito me gustaría ofrecer unas aclaraciones preliminares. Este trabajo fue concebido como parte de un proyecto más amplio, al interior del cual cobra su más pleno sentido y que espero pronto pueda convertirse en un libro, denominado «El soberano melancólico: políticas de (in)distinción entre el ser humano y el animal en la soberanía moderna». El proyecto, basado en mi tesis doctoral, comienza examinando los argumentos que justifican la investidura y dignidad del soberano en la Inglaterra de Jacobo I y Carlos I, en el siglo xvii, y culmina indagando las afinidades electivas entre esa investidura y la manera en que, en nuestros días, investimos de dignidad y derechos al ser humano. En términos generales, la pregunta guía es la siguiente: ¿cuál es el rol de la distinción entre el ser humano y el animal en los fundamentos de la soberanía moderna? Y, más específicamente: ¿por qué, para asegurar nuestra libertad y nuestra vida, la soberanía moderna excluye al animal, y al mismo tiempo recurre a él, para dar forma al ámbito de lo político? El presente trabajo formula estas preguntas atendiendo al vocabulario y preocupaciones propias de Thomas Hobbes, el padre intelectual del Estado soberano moderno,

1 Este trabajo es una versión abreviada y modificada del siguiente artículo: Diego Rossello, «Hobbes and the Wolf-Man: Melancholy and Animality in Modern Sovereignty». *New Literary History: a Journal of Theory and Interpretation*, Vol. 43, Number 2 (Spring: 2012).

pero responde además a la situación concreta en la que fue presentado: noviembre de 2011, en el contexto de una crisis económica global y de las tensiones en torno a la educación universitaria en Chile.

1. Introducción. Usos de la animalidad y consenso humanista: el caso Hobbes

La versión más aceptada de la teoría de la soberanía de Hobbes postula la existencia de un estado de naturaleza prepolítico y sin ley, donde impera el miedo a la muerte violenta y la propiedad privada no existe, y del que solo puede salirse mediante un contrato de transferencia y cesión de derechos entre individuos que, al pactar, dan forma al soberano Leviatán. Como es sabido, las diversas interpretaciones de la obra de Hobbes acentúan distintos matices de este relato básico de fundación de la soberanía moderna. Por ejemplo, algunas acentúan la importancia de la ley natural que prescribe la búsqueda de la paz (Bobbio, 1993a); otras privilegian el razonamiento autointeresado de los individuos como vía de salida del estado de naturaleza (Kavka, 1986); y aun las hay que resaltan la relación entre protección y obediencia como fundamento vertebrador del poder soberano (Schmitt, 2008a).

Este trabajo sugiere que, a pesar de las diversas y encontradas interpretaciones de la obra de Hobbes, existe un consenso predominante que desatiende, y en ocasiones excluye activamente, la cuestión del animal en el pensamiento del autor de Malmesbury. Estas versiones de la teoría política de Hobbes han procedido gradualmente a cimentar, tal vez a pesar de sí mismas, lo que denomino un consenso humanista en los estudios hobbesianos. En las páginas que siguen procederé a cuestionar este consenso y propondré una lectura alternativa de la teoría política de Hobbes. Esta lectura podrá parecer al lector heterodoxa, pero se inspira en un conjunto de autores y textos que han explorado con agudeza el potencial crítico de la cuestión del animal en diversas

disciplinas de las humanidades: la filosofía, la crítica literaria y la historia de las ideas, entre otras.

La filósofa Kelly Oliver (2009), por ejemplo, sugiere que los animales no solo nutren a los seres humanos literalmente, ofreciendo alimento y sustento para sus cuerpos, sino que brindan además sustento metafórico y conceptual a la experiencia humana. Oliver afirma que los animales son capturados y utilizados en narraciones que los seres humanos cuentan sobre sí mismos, para sí mismos. El pensamiento de Hobbes no constituye una excepción a este argumento, no al menos si recabamos en la célebre frase *homo homini lupus*, «el hombre es el lobo del hombre», que Hobbes incluye en la Epístola dedicatoria a su libro *De Cive* ([1642] 1998a, p. 3) y que extrae de la obra *Asinaria*, de Tito Maccio Plauto, comediógrafo romano del siglo III a.C. Esta frase es aún hoy ampliamente utilizada por filósofos políticos y teóricos en las humanidades para ilustrar la condición brutal y anárquica del ser humano en el estado de naturaleza, antes del establecimiento de un gobierno civil.

Aunque existen buenas razones (genealógicas y analíticas) para identificar la expresión *homo homini lupus* con la idea de una guerra de todos contra todos, sugiero que este sentido común académico puede estar ocluyendo otras interpretaciones posibles. En este artículo argumento que, al contrario de lo que suele suponer el consenso humanista, la frase *homo homini lupus* nos alerta sobre la articulación entre animalidad y melancolía en la teoría política de Hobbes. Más específicamente, me propongo mostrar, movilizando recursos textuales, contextuales y conceptuales, que esta articulación entre animalidad y melancolía adquiere una peculiar significación cuando es pensada como licantropía[2].

---

2 Pueden hallarse referencias a la licantropía en: Jean Bodin, *On the Demon-mania of Witches*, trans. by Randy Scott (Toronto: CRRS Publications, [1580] 1995), en especial en el capítulo 6; King James I, *Demonology* (Forgotten Books, [1597] 2008), 32 y 57; John Webster, *The Duchess of Malfi*, ed. Kathleen McKluskie y Jennifer Uglow (Bristol: Bristol Classical, [1613] 1989); Thomas Adams, «Lycanthropy;

Que la licantropía entendida como articulación entre melancolía y animalidad haya pasado inadvertida sorprende en un contexto en que los hombres lobo se han vuelto un lugar común de nuestra imaginación literaria y cinemática (desde la saga de *Crepúsculo* y *True Blood* hasta los videos de Shakira): en ocasiones es difícil de advertir aquello que nos es demasiado familiar. En épocas de Hobbes, sin embargo –pero también en los manuales contemporáneos de psicopatología–, la licantropía era entendida como un subtipo de síndrome melancólico caracterizado por la experiencia ilusoria y/o alucinatoria de haberse convertido en un animal –a menudo, pero no exclusivamente, en un lobo. La presente investigación sugiere que existe evidencia suficiente que permite afirmar que la licantropía era utilizada con frecuencia por los contemporáneos de Hobbes para conceptualizar el malestar político y religioso que en última instancia conduciría a la guerra civil inglesa.

James Howell, hombre de letras que sería luego historiador oficial de Carlos II, reaccionó a los eventos de la guerra civil inglesa expresando su rechazo a «las calamidades de la época, y el caso desesperante de esta nación, que parece haber renunciado a la propia facultad de la razón, y estar poseída por una pura licantropía, por una disposición lupina a destrozarse unos a otros [...]; se equivocan quienes afirman que ya no hay lobos en Inglaterra/ aquí todos los hombres se han convertido en lobos» ([1644] 1907, p. 115)[3]. En su libro *La anatomía de la melancolía*, publicado originalmente en 1621 y republicado ocho veces durante la vida de Hobbes, Robert Burton afirma que el melancólico «aúlla como un lobo» y «ladra como un perro», y sugiere incluso

or The Wolf Worrying the Lambs», en *The Works of Thomas Adams* (Edinburgh: James Nichol, [1615] 1862), 109-122; Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy, introduction* by William H. Gass (New York: New York Review of Books, [1621] 2001), 141 y 142. Para abordajes contemporáneos de la licantropía en la clínica psiquiátrica, véase: T. A. Fahy, «Lycanthropy: a Review», *Journal of the Royal Society of Medicine* 82 (January, 1989): 37-39; K. Koehler, H. Ebel y D. Vartzopoulos, «Lycanthropy and Demonomania: Some Psychopathological Issues», *Psychological Medicine* 20 (1990): 629-633.

[3] Todas las traducciones del inglés son mías.

que «reinos y provincias son melancólicos» ([1621] 2001, pp. 407 y 439). Las afirmaciones de Burton han llevado al comentarista Douglas Trevor a sugerir que «las descripciones de Burton sobre melancolía estatal son antecedentes de Hobbes porque emplean la teoría de los humores para describir a un país del mismo modo en que se describe a un cuerpo humano» (2004, p. 127). Si, como sostiene Howell, en Inglaterra los hombres se han convertido en lobos y, como sugiere Burton, el cuerpo político podría padecer de melancolía, un teórico político como Hobbes, comprometido con los problemas de su tiempo, no podía evitar pronunciarse sobre la manera en que individuos y Estado podrían recobran la compostura. De este modo, propongo que la teoría de la soberanía de Hobbes puede ser pensada como una intervención terapéutica cuyo objetivo es afrontar, e intentar resolver, los síntomas de licantropía política que le eran contemporáneos[4].

Pero postular la relevancia de la licantropía para la teoría política hoy es una tarea difícil. Aunque un lector contemporáneo de Hobbes podía rastrear al licántropo en textos de Platón, San Agustín, Jean Bodin, Jacobo I, Thomas Adams y del propio Burton, entre otros, en el siglo xxi una combinación robusta de mitología, folclore, cultura pop e imaginación gótica literaria y cinemática ha confinado al licántropo al ámbito de lo fantástico, en compañía de vampiros, unicornios, centauros y otros seres imaginarios. Durante los años de formación de Hobbes, sin embargo, la licantropía viraba desde una figura teológica, que la caracterizaba como posesión demoníaca, hacia una figura fisiológica,

[4] Los comentadores asumen que Hobbes y Burton pertenecen a ámbitos distintos del conocimiento: el primero a la teoría política y el segundo a la historia de la psicología. Pero esta distinción disciplinaria no siempre ha sido tan obvia. Existe evidencia textual de que Hobbes era concebido como un antecesor de los estudios modernos de la psiquiatría y de que Burton ha sido abordado como un pensador político. Véase Richard Hunter e Ida Macalpine, *Three Hundred Years of Psychiatry 1535-1860: A History Presented in Selected English Texts* (London: Oxford Univ. Press, 1963) y J.W. Allen, *English Political Thought: 1603-1660* (London: Methuen, 1938).

que la consideraba producto de un síndrome agudo de melancolía[5]. Debe notarse que la teoría política atravesaba una transformación similar en la Inglaterra del Renacimiento tardío y la modernidad temprana, ya que viraba desde una fundamentación divina de la autoridad hacia un entendimiento protocientífico y fisiológico del estado civil como cuerpo político. ¿Cómo deberíamos entender entonces los aires de familia en estas transiciones desde lo teológico hacia lo fisiológico?

Walter Benjamin resulta útil aquí porque en sus propias reflexiones sobre la modernidad conceptualiza no solo la transición (nunca completa) desde lo teológico hacia lo fisiológico, sino también la melancolía que esta trae consigo. Para Benjamin, el príncipe del drama barroco alemán deviene melancólico e indeciso cuando deja de representar el vínculo entre la autoridad trascendente y la terrenal. Dicho príncipe arrastra en su lamento a todas las formas de vida sobre las que debería regir. De este modo, la criatura melancólica deviene el personaje principal de la modernidad secularizada de Benjamin, quien nos recuerda, y esto es crucial, que aquellos que sufren un exceso de melancolía corren el riesgo de convertirse en bestias (2003a, p. 46). Benjamin está interesado no solo en la condición melancólica del príncipe y sus súbditos, sino asimismo en la pluralidad de símbolos que representan a la melancolía en este período, como perros, perros rabiosos y la figura de Saturno, entre otros (2003, 144 y 146). En las páginas que siguen, me serviré del inventario de criaturas saturninas ofrecido por Benjamin como un mapa del tesoro que me permitirá arribar a los síntomas de melancolía en la teoría política de Hobbes.

Jacques Derrida, por su parte, ofrece una crítica deconstructiva de la subjetividad sensible al establecimiento de fronteras entre el ser

---

[5] Para una reconstrucción de la interpretación teológica de la licantropía (con énfasis en el contexto francés), véase: Nicole-Jacques Lefèvre, «Such and Impure, Cruel and Savage Beast… Images of the Werewolf in Demonological Works», en *Werewolves, Witches and Wandering Spirits: Traditional Beliefs & Folklore in Early Modern Europe*, ed. A. Edwards (Kirksville: Truman State Univ. Press, 2002), 181-198. Para un abordaje de la licantropía como enfermedad mental, ver: James, *Demonology* y Burton, *The Anatomy.*

humano y el animal, y que cuestiona la superioridad del primero sobre el segundo. Según Derrida (2008b; 2009b), los humanos han estado siempre tras el animal —acechándolo y cazándolo— y han justificado esta persecución mediante la exclusión de la animalidad del *logos* (discurso/razón), y por eso también del ámbito de lo moral y político. Sugiero que las ideas de Benjamin y Derrida convergen en un materialismo sutil que no solo da la bienvenida al ámbito de la investigación académica a seres melancólicos improbables, sino que además arroja una mirada crítica a la distinción logocéntrica entre lo humano y lo no humano. Sugiero que, en conjunto, sus enfoques nos ayudan a comprender el significado del licántropo para la teoría política.

2. «Instigador a la bestialidad»: Hobbes el provocador

La descripción que hace Hobbes de la vida humana en el estado de naturaleza enfureció a sus contemporáneos. Comentadores como Thornton (2005) y Moloney (1997) demuestran que muchos percibieron que Hobbes estaba alejándose radicalmente de la narración bíblica de la creación para postular unas criaturas abandonadas por Dios a una existencia bestial y embrutecida. Sin embargo, estos académicos no parecen advertir un hilo conductor que vincula a las diversas, y exasperadas, reacciones críticas frente al estado de naturaleza hobbesiano. Más allá de sus diferencias, escolásticos neoaristotélicos, platónicos de Cambridge, estadistas promonárquicos, hombres del clero y teóricos políticos, entre otros, confluyeron en su crítica a la animalización del ser humano propuesta por Hobbes.

El clérigo anglicano Samuel Parker argumentó que «debe suponerse que existió un autor y creador primigenio de la Humanidad» y que si fuésemos a dar crédito a la versión hobbesiana de la condición natural, entonces los seres humanos «a fuerza de celos y desconfianza mutuos huyen de la sociedad, y se retiran como otras bestias de presa

en guaridas y cuevas secretas donde viven pobres y solitarios como murciélagos y búhos, y subsisten como alimañas robándose y despojándose entre sí» (1670, 125 y 126). Robert Filmer, autor de *Patriarcha* y célebre adversario de John Locke, también argumentó que no debe pensarse que «Dios haya creado al hombre en una condición peor que las bestias» y expresó su preocupación de que tal condición haría de los hombres seres «aún peores que los caníbales» (1991, 188).

El arzobispo John Bramhall igualmente criticó la animalización del ser humano propuesta por Hobbes y sugirió que «el estado de naturaleza hobbesiano es peor que la naturaleza de los osos, o lobos, o de las bestias salvajes más feroces» y añadió: «Si Dios hubiera querido que los hombres viviesen como bestias salvajes, como leones, osos o tigres, los hubiese dotado de cuernos, colmillos, espolones, o espinas» (1844, 155 y 195). El estado de naturaleza de Hobbes era un constructo tan bizarro para Bramhall que solo podía concebirlo suponiendo que «algún grupo remanente de seres humanos, ya sea por haber sido hostigados en la guerra o perseguidos [...] al haber entrado en contacto prolongado con bestias salvajes, leones, osos, lobos, y tigres, podría haberse convertido a lo largo del tiempo en algo más embrutecido [...] que las propias bestias» (1844, 593).

Otro clérigo, William Lucy, añadió a la crítica de Bramhall que la versión de Hobbes de la condición natural del ser humano como estado de guerra haría de los «hombres bestias, o de tener más ingenio que las bestias, éste les habría permitido únicamente ser más bárbaros y bestiales que las propias bestias» (1663, 142). El político e historiador Edward Hyde, conde de Clarendon, advirtió que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, y le otorgó dominio sobre todo lo creado, y que por ende «des-crearlo de modo tan bajo y vil en su naturaleza, hasta volverlo un granuja, y más bestial en su estructura y constitución que aquellos a los que ha sido designado para gobernar [los animales] es un poder que Dios jamás le dio al Diablo; y que nadie asumió para sí, no al menos hasta que Hobbes lo asumiera con gusto» ([1676] 1995, 195).

El representante del platonismo de Cambridge Ralph Cudworth se refirió a Hobbes en términos similares, pero focalizando su crítica en la falta de respeto flamante por la jerarquía de las criaturas representada en la gran cadena del ser: «Aquél que no percibe un grado de perfección mayor en un hombre que en una ostra […] carece de la razón y del entendimiento de un hombre» ([1678] 1838, 310). John Vesey, el biógrafo de Bramhall, se mostró menos preocupado por cuestiones filosóficas y metafísicas, y calificó a Hobbes simplemente como un «instigador a la bestialidad» (1962, 57).

De este modo, cuando Hobbes caracterizó a la vida fuera de la comunidad política como «embrutecida» (2005, 89) y una «salvajada» (1998b, 40), e incluyó escenas de hombres salvajes predadores acechando a otros hombres en el frontispicio de *De Cive,* muchos de sus contemporáneos entendieron el mensaje y lo aborrecieron. Pero la animalización del ser humano propuesta por Hobbes tiene lugar con salvedades importantes. El movimiento hacia el animal es luego atemperado, o domesticado incluso, cuando Hobbes construye una frontera entre sociabilidad animal y politicidad humana.

3. ¿Lobo está? Sociabilidad animal vs. politicidad humana

Hobbes pone al ser humano a resguardo del animal, al establecer una distinción entre la sociabilidad del reino animal y la politicidad de los seres humanos. Al contrario de la concepción más abarcadora, zoológica, del animal político presentada por Aristóteles en *La historia de los animales*, Hobbes cree que el «estarse juntos» de ciertos animales «no debe ser denominado político» (1998b, 168). Asimismo, en oposición a Aristóteles en *La política*, Hobbes afirma que los humanos no arriban a una comunidad política por naturaleza, sino solo mediante un artificio (169)[6]. Para Hobbes,

6 «Las criaturas sociales [animales políticos] son tales porque tienen en vista un objetivo común; y esta propiedad no es común a todas las criaturas gregarias.

los humanos son un tipo de animal singular que necesita crear y dar forma a su propia existencia política para sobrevivir. Puesto que Hobbes sitúa al ser humano en un estado natural bestial que no es político, debe extraer cuidadosamente a la criatura de esta condición por medio de un artificio que pueda poner en acto, sostener y reproducir una cierta forma de politicidad. Para Hobbes, los animales humanos dependen del artificio del gobierno civil para ser lo que son; si caen fuera de él no solo abandonan el orden político, sino que resignan su humanidad y retornan a la existencia embrutecida propia de «la libertad de las bestias» (1998b, 101).

De este modo, propongo pensar al argumento de Hobbes en *The Elements of Law*, *De Cive* y *Leviatán* como proposición de tres argumentos centrales: 1) los humanos son animales; 2) los animales no son políticos; 3) los animales humanos pueden llegar a ser políticos como resultado de un proceso, inestable y precario, basado en el uso del lenguaje y el razonamiento [*ratiocination*].

1) La afirmación de que los humanos son animales es el desafío que plantea Hobbes al excepcionalismo del ser humano: es decir, priva a los animales humanos de cualquier cualidad excepcional (espíritu, razón o voluntad libre) que pudiera distinguirlos de los animales no humanos. Es únicamente mediante «lenguaje y método», es decir, a través del uso de palabras y de la regulación del discurso mental, que los animales humanos pueden distinguirse de todos los otros seres vivientes (2005, 23).

2) Contra el argumento de Aristóteles en *La historia de los animales*, pero sobre todo contra los abusos de los neoaristotélicos fascinados por la aparente politicidad de las abejas (1609), Hobbes afirma que el carácter gregario de los animales debe ser distinguido

Criaturas de este tipo son el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, y la garza» (1.1. 488a11 - 488a12). Véase: Aristóteles, «History of Animals», en *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (Volume 1), ed. Jonathan Barnes, Bollingen Series LXXI (Princeton: Princeton University Press, 1984), 776. Sobre el entendimiento zoológico del *zoon politikon* en Aristóteles, véase: David J. Depew, «Humans and Other Political Animals in Aristotle's 'History of Animals'», *Phronesis*, vol. 40 N.º 2 (1995): 156-181.

de la politicidad humana. Hobbes argumenta que las hormigas y las abejas, al igual que otros animales, no deben ser llamados políticos porque «su gobierno es sólo un consentimiento, o muchas voluntades confluyendo en un objetivo y no (como es necesario en un gobierno civil) una sola voluntad» (1998b, 168; 2005a, 119). Asimismo, puesto que Hobbes establece que no pueden hacerse contratos con las bestias, los animales no humanos tienen vedado el acceso al único camino hacia la politicidad contemplado por Hobbes (1998b, 128; 2005, 97).

3) Por ende, los animales humanos pueden ser políticos mediante el uso del lenguaje porque, como ha argumentado Philip Pettit recientemente (2008c), utilizan palabras para razonar, personificar e incorporar. Pero el uso de palabras no asegura la humanidad de una vez y para siempre. Para Hobbes, este uso deviene una condición necesaria, aunque no suficiente en un mundo en el que la humanidad es el producto inestable de la política, no su condición. Puesto que los humanos son ellos mismos también animales, nunca dejan de llevar consigo la dimensión de lo no político, a pesar de los esfuerzos de Hobbes por asegurar que la distinción entre sociabilidad animal y politicidad humana no devenga una indistinción. Sugiero entonces que este «resto animal» en el ser humano es el que generará los síntomas de licantropía característicos del proyecto hobbesiano. El hombre lobo es, de este modo, un resto y recordatorio —sería útil poder echar mano aquí de la homofonía, en la lengua inglesa, de los términos *remainder/reminder*— de la intervención terapéutica de Hobbes, y de su participación en hacernos aquello que somos y que tal vez sigamos siendo.

4. El consenso humanista: una crítica

Aunque el libro de Pettit sobre Hobbes da cuenta de este «resto animal», en última instancia no logra salirse de los lineamientos básicos del consenso humanista. Pettit hace una propuesta original pero problemática: añade un estado intermedio entre la condición natural del ser humano

y el gobierno civil propuesto por Hobbes. Pettit argumenta que, según Hobbes, existen tres modos posibles de existencia humana: «El estado de primera naturaleza, cuando los humanos son como otros animales; el estado de segunda naturaleza, cuando dejan atrás su comunidad con las bestias al desarrollar el lenguaje; y el estado civil, en el que se incorporan bajo un soberano» (2008, 99). Esta reorganización del estado de naturaleza en dos momentos analíticamente distinguibles aspira a clarificar ambigüedades en el argumento de Hobbes. Pero la postulación de una distinción analítica entre un estado de naturaleza con lenguaje y otro sin él genera, ella misma, más ambigüedades de las que resuelve. En este caso podríamos preguntarnos: ¿por qué deberíamos asumir que la adquisición de lenguaje implica que los animales-humanos *dejan atrás* su comunidad con las bestias? ¿Es solo el hecho del lenguaje en tanto tal aquello que distingue al humano del animal y, en consecuencia, establece a este último en una comunidad política?

Pettit basa su argumento en la afirmación de Hobbes de que «mediante la facultad de imponer nombres, el ser humano deja atrás toda comunidad con las bestias» (1928, 35). Sin embargo, el tratamiento que da Hobbes a la curiosidad en *The Elements* plantea un problema para Pettit. Hobbes señala que aquello que explica «la invención de los nombres» (35) es la curiosidad. Lo que sugiere este argumento en *The Elements* es que, al contrario de lo que podría pensarse, palabras y nombres son productos de la curiosidad, no sus precondiciones. Hobbes concibe a la curiosidad como un apetito, como un interés por conocer las causas *compartidas por humanos y animales*. Mientras que la curiosidad animal se limitaría a pasiones básicas (hambre, sed, reproducción) que tienden a «quitar el interés por conocer las causas» o por lo menos por arribar a las causas últimas (2005, 42), Hobbes sugiere que la curiosidad humana es diferente debido al «placer persistente en la generación continuada e infatigable de conocimiento» (21; 42). Por lo tanto, aunque tanto humanos como animales son curiosos, esta

curiosidad deviene en los humanos una «lujuria de la mente» (42), un hambre insaciable o un «apetito de conocimiento» (1928, 35).

De este modo, es importante notar que la distinción analítica de Pettit entre un estado de naturaleza con lenguaje y otro sin él desanimaliza al ser humano ya en el estado de naturaleza —antes del pacto— y al hacerlo satisface, paradójicamente, a los críticos de Hobbes que le reprochaban haber convertido al ser humano en algo más bajo que una ostra. De esta manera, Pettit nos impide ver que los humanos nunca dejan de ser animales dotados de una curiosidad voraz incluso (o precisamente) cuando adquieren lenguaje, y que por lo tanto nunca renuncian ni abandonan totalmente su «comunidad» con las bestias y permanecen próximos a ellas.

Una posición diferente, pero en última instancia coincidente con el consenso humanista del que participa Pettit, es la que presenta Quentin Skinner. Skinner, historiador y figura central de la escuela de Cambridge, propone enmarcar a la teoría política de Hobbes al interior del horizonte de ideas del humanismo renacentista. Sugiero que la lectura humanista de Hobbes que propone Skinner resulta problemática por lo menos en dos frentes: en primer lugar, por cuestiones de periodización histórica; en segundo lugar, por cuestiones metodológicas. En cuanto al primer frente, Skinner hace la pregunta de hasta qué punto Hobbes es un representante del Renacimiento tardío o del espíritu «científico» moderno. Al concebir al proyecto teórico de Hobbes como oscilando entre estos dos períodos, que son también dos formas antagónicas de considerar lo político, Skinner evita preguntarse sobre la existencia de un barroco inglés, y contribuye así a bloquear el camino hacia una investigación de los motivos barrocos en Hobbes —y por ende hacia un abordaje más benjaminiano de los textos y contextos de Hobbes.

En cuanto al segundo frente, puesto que la metodología de Skinner privilegia los actos de habla y la intencionalidad del autor, la no animalidad del hombre actúa como presupuesto (el animal suele ser definido como la criatura carente de lenguaje y de conciencia de sí), eclipsando de esta manera la provocadora animalización del ser humano sugerida

por Hobbes. En otros términos, el sesgo humanista en la metodología de Skinner lo lleva a favorecer la relación entre Hobbes y los *studia humanitatis* (1996, 274), y lo predispone a reducir el *ethos* fuertemente antihumanista de Hobbes a un diálogo crítico con las virtudes humanistas clásicas de prudencia y elocuencia (262, 268-269). De este modo, el Hobbes de Skinner es presentado como un crítico de la virtud humanista clásica *desde adentro* y no como el facilitador de un tipo de política no humanista alternativa, con el potencial de desestabilizar a una política de la *vir*tud con una política de la *were*tud[7].

Como Skinner toma del republicanismo y del humanismo la idea de que cuando los humanos dominan o son dominados se socava o corrompe su libertad, no deja de ser significativo que tanto Skinner como Pettit no se pronuncien acerca del dominio de los humanos sobre los animales[8]. Plantear esta cuestión no implica proponer que los animales deban ser representados en las estructuras de gobierno, sino señalar que cuando el republicanismo descansa en la división entre el ser humano y el animal, invisibilizando aquellas áreas de la vida en las cuales la dominación persiste incluso en comunidades políticas «libres», lo hacen a riesgo de sus propios objetivos. O bien, para decirlo de otra forma, el republicanismo no es capaz de excluir la posibilidad de que el humanismo que toma como fundamento para su noción amplia de libertad sea él mismo el resultado inestable de un proceso de disciplinamiento y domesticación.

---

7 El juego de palabras alude aquí al vínculo etimológico que existe entre el prefijo del latín *vir* y el teutón *wer*, este último presente en la palabra inglesa *werewolf*.

8 Pettit parece estar al tanto del sesgo antropocéntrico del republicanismo cuando sostiene que: «mientras que el republicanismo [...] es decididamente antropocéntrico, nos ofrece sin embargo razones importantes para preocuparnos por otras especies» (2002, 137). Pero Pettit se detiene justo antes de llegar al punto más importante. Si el ser humano está siempre implicado en la dominación de criaturas no humanas en lugar de estar preocupados por otras especies, debería preocuparnos –en los términos del propio Pettit— que la dominación humana sobre los animales pueda corromper a los propios seres humanos, cuya libertad depende de establecer relaciones de no dominación.

Al contrario de los historiadores que trabajan al interior del consenso humanista, Erica Fudge investiga la posibilidad de un renacimiento no humanista[9]. Centra su análisis en la inestabilidad de la división entre el ser humano y el animal en la cultura de los años de formación de Hobbes (1999; 2000; 2004; 2006). Fudge sostiene que en la Inglaterra de fines del siglo xvi y principios del siglo xvii, «muchos vicios —el beber en exceso, la glotonería, la lascivia […]— eran representados con el poder de transformar a los humanos en bestias» (2003b). A través de estas descripciones, identifica una «lógica según la cual los seres humanos pueden convertirse en animales mediante sus acciones» (2003). Fudge se basa en Burton para describir el modo en que la falta de control sobre pasiones como la melancolía (pero también la alegría y el miedo, o reacciones corporales como la risa) podía desestabilizar el ámbito de lo humano en su conjunto. Fudge nos permite ver que en la Inglaterra del Renacimiento tardío y la modernidad temprana nociones como «risa de perro» (2003, 42), «melancolía canina» (1965, 44) e «insania lupina» ([1621] 2001, 141) eran utilizadas para describir la irrupción sin control del animal en el yo, produciendo una especie de zona gris que cuestionaba la supuesta naturalidad y éxito de la superioridad humana sobre su propia animalidad. Los desarrollos de Fudge invitan a realizar la siguiente pregunta: ¿qué nuevas posibilidades teóricas pueden abrirse para los estudios hobbesianos si prestamos atención a esta zona gris?

5. Exploración de la zona gris: la licantropía como síntoma

Sugiero que un síntoma específico de licantropía en la teoría política de Hobbes es la alusión recurrente a la voracidad lupina. No puedo

9 El término es introducido por Kevin Curran en su nota bibliográfica: «Renaissance non-humanism: Plants, Animals, Machines, Matter», *Renaissance Studies*, vol. 24, N° 2 (May: 2009): 314-322.

agotar aquí la discusión de todas las instancias en que esta alusión se produce, por lo que me limitaré entonces a comentar unos pocos ejemplos que considero son paradigmáticos y significativos.

El cuadrante inferior derecho del frontispicio de *De Cive* constituye un ejemplo dramático de este imperio de la voracidad. Allí se presenta a una figura de la libertad natural apenas cubierta con hojas, portando arco y flecha. El frontispicio muestra además un grupo de humanos salvajes cazando a otro con garrotes y flechas. Hacia el fondo de la ilustración, a la derecha, dos salvajes se acuclillan cerca de lo que parece ser una extremidad humana montada sobre un caballete, presuntamente en proceso de preparación para ser devorada. Asimismo, el frontispicio incluye a un depredador felino merodeando más allá de las barreras naturales que rodean al poblado. El *pathos* evocado por estas imágenes transmite la idea de que en el estado de naturaleza la única ley es comer o ser comido. No resulta sorprendente entonces que Carl Schmitt leyese la descripción de Hobbes del estado natural como «un espacio de hombres lobos» (2003c, 95) y que Richard Ashcraft se refiriese a «la política de los hombres salvajes» en Hobbes (1972). De este modo, el cuadrante inferior derecho del frontispicio corresponde a la idea de una guerra de todos contra todos, pero esta correspondencia está representada por un escenario dramático en el que las opciones son cazar o ser cazado, comer o ser comido, por otras criaturas.

El frontispicio del *Leviatán* parece ser una respuesta directa al imperio de la devoración representado en la ilustración de *De Cive*. Mientras que esta última expone las formas predatorias de hombres bestiales, el frontispicio del *Leviatán* presenta un cuerpo político con rasgos reconociblemente humanos que ha logrado incorporar a sus sujetos completamente en «*Una* persona» u «Hombre artificial» manteniendo la integridad de sus vidas y sus miembros (2005, 114 y 119). Sin embargo, por lo menos un comentarista sugiere que la escena de la figura humana gigantesca cerniéndose sobre, o volando por, la ciudad, con una espada y un cetro, puede ser leída como una escena

de devoración. Como afirma Norman Jacobson, «el soberano ha devorado a sus sujetos, los ha incorporado en su propio ser, al tiempo que ellos mismos están paralizados, contemplando a su devorador» (1998, 1). Si Jacobson tiene razón, y creo que la tiene, el contraste entre dos formas de incorporación, la devoración del estado de naturaleza y la vociferación que permite la entrada al pacto, se convierte, a pesar del propio Hobbes, en una especie de complementariedad, o de contaminación mutua. Si el Leviatán ha devorado a sus sujetos, la diferencia crucial entre devorar y vociferar —es decir, entre la voracidad lupina y el lenguaje que permite pactar— residiría en que mientras en el estado de naturaleza los individuos están siempre a punto de ser cazados, en el cuerpo político han conservado sus vidas y la integridad de sus miembros. ¿Pero qué hay de cierto en esta historia de incorporación exitosa? ¿Puede acaso el Leviatán arreglárselas para incorporar mediante la devoración sin desintegrar a sus sujetos? ¿Después de todo, quién (o qué) es el Leviatán?

Si bien el Leviatán es representado en el frontispicio con rasgos humanos, una simple genealogía de esta criatura mítica sugiere un linaje más bestial. Académicos en las humanidades y comentadores de Hobbes han demostrado los múltiples significados que el Leviatán ha adquirido a través de los siglos, desde el monstruo marino del Libro de Job y la serpiente de Isaías 27:1 a las versiones del siglo xvii que lo representan como un cocodrilo o una ballena. No voy a agregar más significados a este símbolo desde ya proteico. Estos son suficientes para indicar que Hobbes postula un símbolo de animalidad y devoración como solución para un estado de naturaleza igualmente animalístico y voraz, y que, dada su elección, parece estar atrapado en un círculo vicioso a partir del cual resulta difícil que pueda asegurarse el surgimiento de una figura humana libre de rasgos animales o bestiales.

Pero el Leviatán no es la única figura fronteriza entre humanidad y animalidad en Hobbes. Cuando Benjamin destaca las afinidades entre el perro y el melancólico, invita a que los lectores de Hobbes adviertan

esa relación. Benjamin nos recuerda que, según la fisiología renacentista y temprano moderna, la persona melancólica era concebida como sufriendo un exceso de bilis negra producido por el bazo, y que este órgano era predominante en el perro. La conexión se construye cuando, al referirse al príncipe como «el paradigma del hombre melancólico», Benjamin lo describe como «alguien que ha sido mordido por un perro rabioso: experimenta sueños terroríficos y tiene miedo sin razón alguna» (2003, 142 y 144). Estos miedos sin causa en el príncipe no solo coinciden con la historia de Cronos-Saturno, el rey de la Edad de Oro, discutido tanto por Benjamin como por Hobbes, sino también con los «perros rabiosos» [*mad dogs*] criticados por este último.

Hobbes aborda el mito de Saturno en el contexto de una discusión de doctrinas que justifican «que un rey tirano puede ser asesinado legalmente» (1998b, 96-97). Hobbes se opone a la lectura temprano moderna, antimonárquica, de los autores de la antigüedad clásica y nos recuerda que «[los antiguos] reverenciaban al poder supremo [...]. Por lo tanto no acostumbraban a agruparse, como en nuestros días, con espíritus ambiciosos e infernales, para propiciar la ruina absoluta del estado» (97). La figura de Saturno es introducida en este contexto como un ejemplo de la manera en que los antiguos «eligieron tener la ciencia de la justicia sintetizada en fábulas» (97). Hobbes escribe: «Porque la paz y la Edad de Oro no terminaron hasta que, una vez que Saturno fuera expulsado, se pensó que alzarse en armas contra los reyes era de acuerdo a derecho» (97).

Sin embargo, el pedido de Hobbes de una obediencia pacífica a la autoridad monárquica de acuerdo con el ejemplo de los antiguos cuenta solamente la mitad de la historia de Saturno. Benjamin se ocupa de la otra mitad: la historia de Saturno es también la historia saturnina del ocaso de la soberanía. Según el mito comentado por Benjamin, influido por una profecía que pronosticaba su derrocamiento en manos de uno de sus hijos, Saturno devoró a su progenie al momento de nacer. De este modo, el comentario de Benjamin sobre el concepto de Cronos com-

bina la disposición temerosa del melancólico con la voracidad lupina. Saturno actuó como si hubiera sido mordido por un perro rabioso: sugestionado y temeroso de perder el poder, no pudo controlarse y se convirtió en un soberano devorador.

No obstante, según Hobbes, el perro rabioso no habita en el gobernante, como en Benjamin, sino en aquellos sujetos que se oponen al monarca en nombre de la libertad de los antiguos. Hobbes sostiene que ciertos pensadores, influenciados por los escritores griegos y latinos, diseminaron la opinión de que «los súbditos de un gobierno civil popular disfrutan de libertad; pero que en una monarquía son todos esclavos» (2005, 226). Estos autores postulan que matar a un rey no infringe la ley porque «no dicen regicidio, es decir, el asesinato de un rey, sino tiranicidio, es decir, la muerte de un tirano» (226). Hobbes piensa terapéuticamente y compara los efectos perniciosos de los «escritores democráticos» (226) con el «veneno» transmitido por «la mordedura de un perro rabioso» cuyos efectos en el hombre «procuran convertirlo en un perro» (226). Como Howell, que sugirió que Inglaterra durante la guerra civil podía ser llamada «la isla de los perros» ([1647] 1907, 358), y como Burton, que estaba preocupado por la necesidad de establecer la diferencia entre un hombre y un perro, Hobbes halla en los «perros rabiosos» democráticos una amenaza a la humanización del ámbito de lo político. Si los humanos se convierten en perros rabiosos para otros hombres, el horizonte de una voracidad lupina generalizada deviene una posibilidad demasiado real.

La breve incursión de Hobbes en la política de la hidrofobia puede ser vinculada nuevamente con el abordaje de Burton de la misma enfermedad. Burton examina los síntomas de hidrofobia inmediatamente después de lidiar con la licantropía. La hidrofobia, nos dice Burton, igual puede producir efectos licantrópicos, ya que el síndrome incluye ladrar y aullar: los seres humanos afectados por la rabia actúan como si hubiesen sido convertidos en perros o lobos ([1621] 2001, 142). A estas alturas, las criaturas metamórficas que cobran vida en el argu-

mento de Hobbes resultan difíciles de discernir y seguir. Sin embargo, a través de esa dificultad puede apreciarse a la teoría política de Hobbes en la ambigüedad fascinante de su intervención terapéutica. La teoría política de Hobbes es, al mismo tiempo, el antídoto y el veneno: intenta aliviar los síntomas de melancolía y los reproduce; propugna la humanización política, pero genera múltiples síntomas de licantropía.

En un mundo hobessiano de melancólicos temerosos, las fobias son determinantes, por eso Hobbes pasa de discutir la hidrofobia a abordar la «tiranofobia»:

> Así, cuando una monarquía es mordida rápidamente por esos escritores democráticos, que le gruñen continuamente al Estado, lo único que hace falta es un monarca fuerte al que, sin embargo, gracias a una cierta tiranofobia, o miedo de ser gobernados con mano dura, cuando lo tienen, lo aborrecen (2005, 226).

En realidad, estos licántropos o perros rabiosos tienen miedo de ser esclavizados por una monarquía. Aunque, como es sabido, para Hobbes un sujeto bajo una monarquía no es un esclavo porque «no se le impide hacer lo que quiere hacer» (2005a, 146): los sujetos de una monarquía no están encadenados. Pero aun a pesar de esta evidencia, los hombres temen ser esclavizados y por ende actúan como perros rabiosos, gruñendo y arrojando tarascones a un tirano que, para Hobbes, en realidad no existe. El problema vuelve a ser la melancolía, ya que es el propio Hobbes quien describe al melancólico como a aquel que sufre «miedos sin causa» (54). Pero si los miedos del melancólico no tienen causa constituyen un problema para Hobbes porque ofrecen resistencia a la clara imputación causal implicada en el «constante temor y peligro continuo de muerte violenta» en el estado natural (89). Para Hobbes, aquellos escritores que atizan los «miedos sin causa» de la melancolía, en lugar de apaciguarlos, preparan el camino para morder, gruñir y aullar, y por ende complican la diferencia entre humanos y animales, al punto de socavar el proceso de humanización política propuesto por su

teoría. En otros términos, los perros rabiosos democráticos amenazan con reinstalar el imperio de la devoración lupina en lugar de favorecer la obediencia a la autoridad que los ha incorporado para protegerlos.

Conclusiones

He sugerido que la teoría política de Hobbes puede ser leída como una forma de terapia para la melancolía licantrópica: Hobbes animaliza al ser humano en el estado de naturaleza, define a esta forma de existencia animalística como no política, y procede a dar entrada al ámbito de lo político solo mediante instrumentos de humanización como el lenguaje y el raciocinio —a los que sigue pensando en términos no totalmente desvinculados de lo animal. De este modo, su esfuerzo por dejar atrás como no políticos no solo a las formas de vida animal, sino asimismo a determinados comportamientos y afectos humanos ahora peligrosamente vinculados a la animalidad, parece no lograr su objetivo totalmente.

A través de Burton y Howell, pero también gracias al trabajo contemporáneo de Fudge, intenté mostrar la manera en que los humores lupinos de la licantropía fueron utilizados para conceptualizar el malestar político y espiritual de la Inglaterra de la modernidad temprana. He argumentado que la teoría política de Hobbes paga un precio muy alto por ayudarnos a recobrar la compostura: por un lado, expulsa a la animalidad fuera del ámbito de lo político; por otro, escenifica su retorno como síntoma, mediante el tropo recurrente de la voracidad lupina. Margaret Cavendish, la poetisa y filósofa, cercana a Hobbes e interesada en su pensamiento, dio cuenta de estos síntomas tempranamente cuando imaginó cómo luciría un mundo hobbesiano: «Cuando todas las partes de este mundo imaginario entraron en contacto y se movilizaron, se asemejaron a una manada de lobos al acecho de ovejas, o a tantos perros que andan a la caza de liebres» (1993, 74). Cavendish percibió, tal vez antes que nadie, lo paradójico del proyecto

hobbesiano: su reconfiguración de la división entre el ser humano y el animal entendida como una exitosa ontologización del ser humano al que animalizó.

Esta ontologización del ser humano queda en evidencia en Pettit, quien busca asegurarla en un estado de naturaleza escindido en el cual el lenguaje desanimaliza al humano incluso antes de realizar el pacto. Al tanto del sesgo humanista en su teoría, Pettit argumenta: «Mientras que el republicanismo […] es decididamente antropocéntrico, nos ofrece buenas razones por las cuales preocuparnos por otras especies» (2002, 137). Pero Pettit se detiene en el punto más importante. Si el ser humano se halla siempre implicado en la dominación de formas de vida no humana, entonces no deberíamos estar meramente preocupados por otras especies. Deberíamos —en los términos del mismo Pettit— estar preocupados porque la dominación humana sobre otras especies puede corromper a los propios humanos, cuya libertad depende, como suele afirmar Pettit, de relaciones de no dominación.

Al igual que Pettit, Giorgio Agamben también discute la animalidad del ser humano en el estado de naturaleza de Hobbes. En *Homo sacer*, Agamben sostiene que la animalización del ser humano en el estado natural propuesta por Hobbes no es meramente un argumento sobre la «vida natural», sino que introduce un estado de excepción que siempre se encuentra acechando en la ciudad (1998, 106). Según Agamben, esta excepción crea una zona de indistinción entre lobo y hombre que resulta en una vida desnuda y sin valor (106). Pero Agamben se equivoca al tratar al hombre-lobo en Hobbes como excepcional. Por el contrario, el hombre-lobo es ejemplar y muestra que, a pesar de lo que sostienen Pettit y Agamben, Hobbes no está seguro de si existe algún rasgo distintivo en los seres humanos. Allí donde Agamben detecta una zona de indistinción entre lobo y ser humano con un peligroso potencial de deshumanización, yo concibo que el proyecto de contingente humanización política de Hobbes sufre una autodeconstrucción (una especie de circularidad viciosa) a través de síntomas de melancolía licantrópica.

Además de proponer una discusión alternativa de recursos textuales y contextuales del período, el aporte que puede ofrecer esta lectura del hombre-lobo para la teoría política es la insistencia en el desafío de Hobbes al excepcionalismo y predominancia de los seres humanos. Este desafío persiste en, y gracias a, la figura del hombre-lobo cuya liminalidad interrumpe proyectos de desanimalización del ser humano y nos recuerda su irrenunciable carácter animal. Tal vez *homo homini lupus* significa lo contrario de lo que años de recepción de Hobbes nos han hecho creer: tal vez significa que el licántropo deviene animal para inaugurar una forma política que deja de ser humana, demasiado humana.

Bibliografía

Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1998.

Ashcraft, R. «Leviathan Triumphant: Thomas Hobbes and the Politics of Wild Men». In *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley and Maximilian Novak. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1972.

Baab, L. *The Elizabethan Malady: A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642*. East Lansing: Michigan State University Press, 1965.

Benjamin, W. *The Origin of the German Tragic Drama*. Trans. John Osborne. Londres: Verso, 2003.

Bobbio, N. *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Bramhall, J. *The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall*. Oxford: Parker, 1844.

Burton, R. *The Anatomy of Melancholy*. Introduction by William H. Gass. Nueva York: New York Review of Books (1621), 2001.

Butler, C. *The Feminine Monarchie or a Treatise Concerning Bees and the Due Ordering of Them*. Oxford: Joseph Barnes, 1609.

Cavendish, M. «The Blazing World» in *Political Writings*, ed. Susan James. Cambridge: Cambridge U. Press, 1993.

Cudworth, R. *The True Intellectual System of the Universe*. Nueva York: Gould & Newman (1678), 1838.

Curran, K. «Renaissance non-humanism: Plants, Animals, Machines, Matter». *Renaissance Studies*, vol. 24, N.° 2 (May. 2009): 314-322.

Derrida, J. *The Animal that Therefore I am*, ed. Marie-Louise Mallet, trans. David Wills. Nueva York: Fordham University Press, 2008.

——. *The Beast & the Sovereign*, vol. I. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Filmer, S. R. «Observations Concerning the Originall of Government, Upon Mr. Hobbes Leviathan», in *Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press (1652), 1991.

Fudge, E. et al. eds. *At the Borders of the Human: Beasts, Bodies and Natural Philosophy in the Early Modern Period*. Nueva York: St. Martin, 1999.

Fudge, E., ed.*Renaissance Beasts: Of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures*. Urbana: University of Illinois Press, 2004.

——. *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*. Nueva York: St. Martin, 2000.

——. *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006.

——. «How a Man Differs from a Dog». *History Today*, June 5, 2003, http://www.historytoday.com/Erica-fudge/how-man-differs-dog (April 7, 2012).

Hyde, E., Earl of Clarendon. «A Brief View and Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State in Mr. Hobbes Book, Entitled Leviathan». In *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*. Ed. G. A. Rogers. Bristol: Thoemmes Press (1676), 1995.

Hobbes, T. *The Elements of Law, Natural and Politic*. Ed. Ferdinand Tonnies. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

——. *On the Citizen*, ed. Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1998a.

——. «The Citizen [De Cive]». In *Man and Citizen: De Homine and De Cive*, ed. Bernard Gert. Indianápolis: Hackett (1642), 1998b.

——. *Leviathan*, ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, (1651), 2005.

——. *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tonnies. Cambridge: Cambridge University. Press, 1928.

Howell, J. *Epistola Ho-Eliana: The Familiar Letters of James Howell*, introduction by Agnes Repplier. Nueva York: Houghton, Mifflin (1644), 1907.

Jacobson, N. «The Strange Case of the Hobbesian Man». *Representations* 63 (Summer 1998): 1-12.

Kavka, G. S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Lucy, W. *Observations, Censures and Confutations of Notorious Errors in Mr. Hobbes His Leviathan, and His Other Bookes*. Londres: John Grismond, 1663.

Moloney, P. «Leaving the Garden of Eden: Linguistic and Political Authority in Thomas Hobbes», *History of Political Thought* 18, N.° 2 (1997): 242-266.

Oliver, K. *Animal Lessons: How They Teach Us To Be Human*. Nueva York: Columbia University Press, 2009.

Parker, S. *A Discourse of Ecclesiastical Politie*. Londres: Martyn, 1670. Schmitt, C. *The Nomos of the Earth in the International Law of the* Jus Publicum Europaeum. Nueva York: Telos, 2003.

——. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Skinner, Q. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Thornton, H. *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*. Rochester, NY: Univ. of Rochester Press, 2005.

Trevor, D. *The Poetics of Melancholy in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Vesey, J. In Samuel Mintz. *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

El poder de la sociedad: una lectura sociológica de Michel Foucault

Omar Aguilar

Introducción

Michel Foucault (1926-1984) constituye uno de los referentes más importantes del pensamiento contemporáneo y una inagotable fuente de inspiración para intelectuales, activistas y científicos sociales. Habiendo transcurrido ya casi tres décadas desde su deceso, pareciera que su legado no parara de crecer. A la publicación de sus cursos en el Collège de France, como a la edición de sus escritos e intervenciones públicas en una diversidad de materias y ámbitos, le han seguido las discusiones y debates académicos sobre su obra y los intentos por hacer uso de las herramientas analíticas que su trabajo nos ofrece para comprender la sociedad de hoy. Cada vez más estudiantes de humanidades y de ciencias sociales se muestran interesados en descubrir a este filósofo francés.

En el presente capítulo, abordaremos la formulación teórica de Foucault en torno al poder y la examinaremos desde nuestra interés como sociólogos, para lo cual indagaremos en su obra con el objetivo de extraer de ella los lineamientos fundamentales de lo que ofrece como herramienta analítica para el estudio del poder en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, no se puede llevar a cabo tal tarea sin objetivar al mismo tiempo a Foucault y su producción intelectual, para lo cual comenzaremos con un análisis del lugar que ocupa —o que no ocupa— en el campo intelectual contemporáneo. Luego, veremos qué

relación es posible establecer entre Foucault como pensador moderno y el problema de la modernidad tal y como ella se ha planteado en la tradición sociológica a la que pertenecemos, para después comparar su posición con la de algunos sociólogos clásicos y contemporáneos frente al problema de lo normativo como fundamento del orden social. A contar de allí, expondremos su teoría del poder, siempre poniéndola en una perspectiva comparativa con la tradición sociológica, en especial respecto a la tesis sobre la diferenciación funcional de la sociedad moderna y sus implicancias teóricas y prácticas.

1. Foucault en el campo intelectual

No resulta fácil orientarse en una obra tan vasta y de tal complejidad. Además, pareciera que con la obra de Foucault suelen operar aquellos mismos mecanismos de normalización que el filósofo francés se encargara de descubrir y denunciar. De este modo, se suele situar su obra dentro de aquellos principios de visión y de división del campo intelectual que han marcado la discusión en la última mitad del siglo xx. Desde cierto punto de vista, daría la impresión de que Foucault compartiera las mismas posiciones de aquellos pensadores que han renegado del pensamiento moderno y de sus dos principales fundamentos: la idea de razón y la idea de verdad. Su escepticismo respecto a lo que fueran aquellos optimistas relatos de la modernidad parecieran realmente aproximarlo a las posiciones de la crítica posmodernista. Así al menos lo ha creído uno de los sociólogos especializados en los esfuerzos de taxonomía intelectual para estudiantes de ciencias sociales (Ritzer 1996). Para otros, Foucault es un claro exponente de la denominada corriente postestructuralista (Münch 1994; Giddens y Turner 1988; Larraín 2010). Y hay quienes lo han considerado desde sus inicios como un pensador estructuralista (Pingaud 1966 y Whal 1975).

No obstante, la posición que ha ocupado Foucault en el campo intelectual contemporáneo resulta más compleja de lo que los esque-

mas de clasificación muchas veces sugieren a este respecto. Desde ya, el propio Foucault se ha encargado de rechazar estas habituales prácticas de enclasamiento a la que ha sido sometido. Así, frente a la célebre acusación que hiciera Sartre (Pingaud 1966) del estructuralismo como una nueva ideología que vendría a ser la última barrera que la burguesía ha podido erigir contra Marx, a propósito de un comentario del célebre filósofo existencialista francés sobre el libro *Las palabras y las cosas*, Foucault simplemente se limita a desestimar la crítica del connotado filósofo, porque, en su opinión, lo más seguro es que un autor de la envergadura de Sartre no haya tenido siquiera el tiempo de leer su libro. Además, sostenía Foucault, cuando él mismo militaba en las filas del Partido Comunista francés, Sartre era considerado por los jóvenes comunistas de entonces como el último murallón del imperialismo burgués, de forma que él y Sartre han girado sobre un mismo eje, encontrándose posteriormente en posiciones opuestas (Foucault 2001).

Pero más allá de las críticas políticas o ideológicas, Foucault sostuvo en varias oportunidades que aquellos a quienes se clasificaba como «estructuralistas» tenían en realidad poco y nada en común unos con otros. «El estructuralismo es una categoría que existe para los otros, para aquellos que no lo son» (Foucault 2001: 693). Y a continuación agregaba: «Es a Sartre a quien hay que preguntarle qué son los estructuralistas, pues él considera que los estructuralistas constituyen un grupo coherente» (Foucault 2001: 693). Del mismo modo, sostenía en una entrevista: «No he sido nunca freudiano, ni he sido nunca marxista, ni he sido nunca estructuralista» (Foucault 1999B: 312). Tal declaración parece actuar como una práctica de resistencia ante los intentos de normalización en el campo intelectual. De igual manera, Foucault ha rechazado la identificación que se suele hacer entre su obra y el pensamiento posmodernista. Así, en otra entrevista señalaba, con evidente ironía, ante la alusión que se le hacía sobre la denominada posmodernidad: «¿A qué se llama posmodernidad? No estoy al corriente» (Foucault 1999B: 323). Esta reacción fue recogida

en 1983, de modo que el filósofo francés sabía perfectamente en qué consistía aquello que en esos años se conocía como la crítica posmodernista. La verdad es que la incomodidad del pensador francés con esa y otras de las etiquetas que le quisieron colocar a lo largo de su trayectoria intelectual, tiene que ver probablemente con la arbitrariedad con la que se le pretendía clasificar.

De fondo, sus diferencias con las denominadas corrientes posmodernas y postestructuralistas obedecen a una cierta falta de precisión y claridad en la problemática teórica que las convoca. El propio Foucault en esta misma entrevista, dejando de lado la ironía, advierte: «Nunca he entendido bien cuál era el sentido que se daba en Francia a la palabra modernidad» (Foucault 1999b: 323). Y agrega: «Mientras que detrás de lo que se ha llamado estructuralismo veo claramente que había un determinado problema que era, a grandes rasgos, el del sujeto y el de la reestructuración del sujeto, sin embargo, no veo en aquellos a los que se llama posmodernos o postestructuralistas, cuál es el tipo de problemas que tienen en común» (Foucault 1999B: 324). No obstante, Foucault mantenía su distancia con el denominado estructuralismo. De hecho, a propósito de su trabajo de los años sesenta, cuando el estructuralismo era en Francia una corriente hegemónica dentro del campo intelectual, el filósofo francés sostenía en relación a sus análisis del discurso lo siguiente: «La noción de estructura no tiene ningún sentido para mí. Lo que me interesa en el problema del discurso es el hecho de que alguien ha dicho algo en un momento determinado. No es el sentido lo que pretendo poner en evidencia, sino la función que se puede asignar al hecho de que eso haya sido dicho en este momento» (Foucault 1999B: 61).

Más que el estructuralismo, lo que reivindica Foucault como herencia intelectual en su propio trabajo de investigación durante el denominado período arqueológico de su desarrollo teórico, es la tradición del formalismo ruso. De hecho, sostiene que el estructuralismo vendría a ser un simple episodio dentro de este desarrollo de mayor

envergadura que constituye la corriente formalista en el siglo xx. Así, más que su filiación con Lévi-Strauss, es la filiación con Vladimir Propp lo que reivindica Foucault. Es esta obsesión por indagar en lo que está más allá (o más acá) del discurso lo que probablemente lleve a ver un estructuralismo en la *démarche théorique* del filósofo del Collège de France. Como él lo ha dicho, su trabajo de este período consistía en lo siguiente: «Intentar encontrar en la historia de la ciencia, de los conocimientos y del saber humano algo que viene a ser como el inconsciente [...]; la hipótesis de trabajo es, en términos amplios, ésta: la historia de la ciencia, la historia del conocimiento, no obedecen simplemente a la ley general del progreso de la razón [...]. Bajo lo que la ciencia misma conoce acerca de sí, hay algo que no conoce; su historia, su devenir, sus episodios, sus accidentes obedecen a un cierto número de leyes y de determinaciones. Son estas leyes las que intento sacar a la luz» (Foucault 2001: 695-696).

De este modo, es el «inconsciente del saber» lo que Foucault descubre como dominio autónomo de aquella arqueología cuyos principios desarrolló en la década de los sesenta. Desde este punto de vista, es comprensible que muchos hayan visto en dicha empresa intelectual una variante más de algunas de las «teorías desenmascarantes» de la modernidad, sea el psicoanálisis, el marxismo o el estructuralismo.

Quizá allí radique lo que tiene de común Foucault con estas u otras empresas científicas que también se orientan a descubrir aquello que se oculta bajo lo real. De sacar a la luz mecanismos ocultos cuyo funcionamiento permita explicar y comprender la forma en que la realidad se nos presenta, tal como él mismo lo ha señalado en relación con el análisis del pensamiento y los discursos de saber. Sin embargo, la situación es algo diferente en relación con el tema del poder, que para Foucault constituye uno de los principales temas en torno a los cuales se articula su trabajo como investigador. Aquí, no se trataría tanto de realizar el tipo de labor que las teorías desenmascarantes suelen realizar. Vale decir, correr velos, sacar a la luz lo que está escondido,

hacer visible lo invisible. Esto es lo que hace la ciencia, en general. Sin embargo, no hay que perder de vista que Foucault reivindicó siempre su condición de filósofo y es desde el campo de la filosofía que emprende un trabajo de investigación. Esto es relevante para entender el sentido de su trabajo de investigación por cuanto él mismo ha señalado que «mientras que la tarea de la ciencia es la de hacer conocer lo que no vemos, la de la filosofía consiste en hacer ver lo que vemos» (Foucault 1999B: 117). De este modo, no es de extrañar que un filósofo como él se haya volcado al análisis de aquello que nos resulta más cercano, más familiar en el mundo social, como son las instituciones y las prácticas y discursos que las constituyen.

2. La modernidad y la herencia iluminista de la sociología

Hasta hace algunos años, la obra de Foucault era, en términos generales, relativamente marginal en el campo sociológico académico. Probablemente parte de esto se debe al hecho de que el propio Foucault no estuvo interesado en seguir el tipo de trayectoria intelectual de algunos de sus pares, en el sentido de transitar desde el campo de la filosofía al de las ciencias sociales, o específicamente al de la sociología. No formó parte de ningún departamento de sociología ni sus obras fueron originalmente publicadas en alguna colección de esta disciplina.

Sin embargo, hoy son muchos los sociólogos que se vuelcan al estudio del filósofo francés en busca de aquellos penetrantes análisis sobre las instituciones modernas, las mismas que para muchas generaciones de sociólogos constituían la clave para entender cómo era posible el orden social. En efecto, desde sus orígenes como disciplina independiente, la sociología había compartido la convicción iluminista acerca de la posibilidad real, histórica, de constitución de un orden social racional, tal como este había sido concebido por varios de los filósofos de la Ilustración, especialmente aquellos que plantearon la

idea del orden contractual como forma de resolver teóricamente el problema del paso de un orden de carácter no reflexivo, en el que los individuos se encontraban sometidos a fuerzas y principios ajenos a su control (fueran entendidos como fuerzas naturales o sobrenaturales), a un orden cuyos principios de constitución se encontraban justamente en la capacidad de acción racional de los sujetos (Hinkelammert 1970).

La idea de que el orden social es diferente al orden de la naturaleza, y que esa diferencia radica en su carácter contingente, es una de las ideas en torno a las cuales se articula el pensamiento sociológico. En este sentido, se trata de un pensamiento heredero de las ideas del iluminismo, por cuanto el carácter reflexivo del orden social, especialmente el del orden social moderno, es resultado de la capacidad que los sujetos tienen de poder constituir los vínculos sociales mediante el recurso a la razón. Por ello esta constitución se entendió como posible discursiva o reflexivamente, es decir, como resultado de la capacidad que los sujetos tenían de orientarse racionalmente. De este modo, para el pensamiento sociológico clásico y contemporáneo, el problema del orden social es el problema fundamental que la sociología está llamada a resolver teóricamente. ¿Cómo es posible el orden social? ¿Cuáles son las condiciones posibles para un orden emergente y cuyo carácter contingente ha de ser explicado en términos racionales?

Lo que la sociología clásica y contemporánea ha compartido con el discurso filosófico de la modernidad, es que el orden social moderno se basaría en una reflexivización de los vínculos sociales. Vale decir, los vínculos constitutivos de las regularidades que configuran el orden social, en el paso de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas, se volverían reflexivos. Ello se manifestaría en el carácter de las estructuras normativas, por cuanto estas no podrían obtener ya su fuerza vinculante y su eficacia regulativa de normas consideradas sagradas o cuyo fundamento es de carácter trascendental, sino que ella descansaría más bien en un reconocimiento intersubjetivo de la

validez de las normas cuyo fundamento sería precisamente de carácter reflexivo.

En este paso hacia un orden reflexivo, serían las instituciones las que cumplirían un papel fundamental en la estabilización de este orden de carácter eminentemente contingente y, por lo mismo, de mayor precariedad que un orden asentado sobre principios que se sustraen a cualquier fundamentación o discusión racional. Así, esta idea que formaba parte ya del proyecto iluminista, según la cual es posible la constitución reflexiva del orden social y que dicha reflexividad opere a través de la institucionalización del sistema de valores, es compartida también por la sociología clásica y contemporánea (Morandé 1987). La realización histórica de valores como la libertad, la igualdad o la fraternidad, pasa a depender de la capacidad de institucionalización de dichos valores o, lo que es lo mismo, que es el funcionamiento de las instituciones el que haría posible la realización de tales valores.

Para algunos de los pensadores y filósofos iluministas, no era otra la forma de concebir la posibilidad de un orden que dejara atrás los defectos y problemas que la humanidad había arrastrado desde sus inicios, como sucede con la miseria y la servidumbre, por ejemplo. La confianza en que un orden de carácter reflexivo sería capaz de resolver estos problemas se evidencia en la duda que a este respecto planteó Charles Darwin, en 1836, cuando sostuvo: «Ciertamente es grande nuestra falta si la miseria de nuestros menesterosos proviene de nuestras instituciones y no de las leyes naturales» (Darwin 1945: 574).

Esta célebre frase del naturalista inglés, escrita cuando concluía ya su viaje a bordo del *Beagle*, y motivada por su visión sobre la condición de los esclavos y pobres de Brasil, da cuenta de la confianza en que las instituciones, como expresión de órdenes construidos, contrariamente a los órdenes naturales, estaban llamadas a resolver los problemas humanos, especialmente los conflictos sociales. En este sentido, la desconfianza o la duda que Darwin plantea respecto a que el origen de la miseria pudiera en realidad ser causada por esas mismas instituciones,

cuyo funcionamiento se supone que habría de resolver esos problemas sociales, permite apreciar bien la idea sobre la convergencia que la modernidad suponía que se producía entre el orden institucional y la realización de los valores. Al mismo tiempo, permite también apreciar dónde es que el pensamiento de Foucault parece alejarse del optimismo de los filósofos de la modernidad iluminista y de las descripciones que la sociología académica hizo del modo en que esta institucionalización de los valores operaba en las sociedades modernas.

Vale la pena recordar aquí la manera en que Talcott Parsons (1988) cree resolver el problema de un orden social de carácter contingente que tiene como principio a los individuos que actúan libremente, pero que simultáneamente logra hacer converger los intereses que esos individuos persiguen egoístamente con los valores que comparten socialmente. La solución radicaba en la interpenetración de tres sistemas de acción: cultura, sociedad y personalidad. Cada uno de ellos contribuía a la integración de intereses y valores por la vía de la institucionalización de los valores en el sistema de la sociedad bajo la forma de normas colectivamente vinculantes, y por la vía de la internacionalización de los mismos en el sistema de la personalidad como disposiciones motivacionales. Por su parte, la socialización aseguraba que estas disposiciones motivacionales y las normas institucionales se acoplaban unos con otros de manera tal de garantizar que, aun cuando actuaran autónomamente, definiendo libremente los fines a perseguir y respondiendo a los intereses individuales, los individuos lograran coordinar sus cursos de acción por la vía de una complementariedad de expectativas de comportamiento que venía asegurada por esta interpenetración de los sistemas de acción. Dicho en términos simples, para Parsons era posible el orden social, a pesar de que los individuos fueran libres para actuar como quisieran, porque lo que quieren hacer en su condición de individuos es convergente justamente con lo que ellos deben hacer, en su condición de miembros de un orden social compartido.

3. Instituciones, valores y normas

Contrariamente al optimismo sociológico sobre las instituciones, y en especial en contraste con la interpretación funcionalista que representa Parsons dentro del campo sociológico sobre este tema, la posición de Michel Foucault se aleja notablemente de la que plantea la sociología en general. En lugar de ver a las instituciones como los medios a través de los cuales los ideales de libertad y justicia podrían realizarse históricamente, el filósofo francés planteará más bien una permanente sospecha acerca del papel que la sociedad moderna le otorga a las instituciones. Aunque Foucault parece compartir con la sociología la importancia que tienen las instituciones en la conformación del orden social moderno, está lejos de ver en ellas la condición de posibilidad para la libertad del individuo. Por el contrario, se da cuenta de que son justamente las instituciones las herramientas mediante las cuales se hace del individuo un agente que es gobernado, que es conducido a actuar de una cierta manera y que su conducta no es la expresión de esa libertad que imaginaban los filósofos y los sociólogos de la modernidad.

En este sentido, bien podría describirse el proyecto intelectual de Foucault como una crítica a lo que el proyecto iluminista y la propia sociología habían concebido como foco de la modernidad: la realización de los valores mediante su institucionalización en la sociedad. Por cierto, ello lo aproxima a las posiciones posmodernistas, para las cuales el proyecto de la modernidad es efectivamente un proyecto fracasado, o en el mejor de los casos, un proyecto imposible de realizar. Sin embargo, en Foucault no se observa una actitud de claudicación ante la pretensión también iluminista de recurrir a la crítica racional —y no tan solo a la crítica a la razón— como medio legítimo para someter a enjuiciamiento crítico el orden social moderno. El sentido de la crítica tiene una doble dimensión porque no es solamente la denuncia de aquello que parece condenable desde algún criterio normativo, sino que es también el sentido de una pregunta por las condiciones que han hecho

posible este orden moderno. Cuando Foucault decidió describir su propio proyecto intelectual mediante la referencia a la tradición crítica de Kant, lo hizo para precisar el alcance de su trabajo como arqueólogo del pensamiento, vale decir, un trabajo de investigación que indaga en las condiciones en que se han articulado las relaciones entre sujeto y objeto en determinados dominios del saber. Pero el trabajo de investigación de Foucault, igualmente se dirige al análisis de las prácticas como formas de actuar y de pensar, como él mismo las ha denominado, que permiten entender la constitución de sujeto y objeto. Es aquí donde precisamente cobra relevancia el tema de las instituciones y el tema del poder en la obra de Foucault por cuanto los modos de objetivación del sujeto, que es parte del proyecto arqueológico, pueden ser analizados mediante las prácticas a través de las cuales los individuos son gobernados. Este último término, como veremos más adelante, no se refiere simplemente a la acción que ejerce un poder político o el Estado sobre los individuos que forman parte de la unidad política sobre la cual este ejerce su coacción, sino que se trata principalmente de una forma de actuar sobre las conductas de los individuos, que permite dirigir a estos, conducirlos, hacerlos comportarse de un cierto modo, que no es sino la manera en que en ellos se expresan las relaciones de poder que actúan en las sociedades modernas.

Aunque la sociología constituye una disciplina multiparadigmática y está lejos de operar en base a un consenso teórico o metodológico, la mayoría de las teorías clásicas y contemporáneas han coincidido en otorgarle a la normatividad una importancia fundamental en la explicación del orden social, incluyendo aquí el del orden social moderno. Como hemos dicho, la sociología es heredera de ese iluminismo para el cual la posibilidad de un orden racional descansaba en la capacidad de realizar históricamente el valor. Pues bien, esta convicción no respondía solamente a una opción valorativa de la sociología o de los sociólogos, sino que estaba fundamentada en el descubrimiento del papel que lo normativo jugaba en los procesos de emergencia de

lo social. Donde la sociología se separa de la tradición filosófica contractualista es justamente en la idea que dicha tradición tenía respecto al carácter contractual del orden social. Para la sociología, este orden descansaba en fundamentos normativos que, en el mundo tradicional, se sustraían a una discusión racional. En este sentido, la sociedad no podía ser concebida como la resultante de un acuerdo racionalmente motivado, expresado en un contrato social, porque simplemente no existía evidencia empírica de que tal cosa hubiese estado en el origen de las sociedades humanas, inclusive en el caso de las sociedades modernas. No obstante, la sociología estaba convencida de que el orden social era resultado del surgimiento de lo normativo en un cierto momento del desarrollo humano y que a contar de allí eran las estructuras normativas las que harían posible el desarrollo o la evolución sociocultural.

Si se piensa en aquellas teorías sociológicas o antropológicas que han indagado en el origen de las sociedades humanas, se puede entender la importancia que ha tenido lo normativo en la explicación de los fenómenos sociales en general. Para Durkheim (2001), por ejemplo, el error del contractualismo no estaba en afirmar que el orden social moderno es un orden de naturaleza distinta al orden tradicional, sino más bien en suponer que en las sociedades modernas el fundamento de este orden descansaba en el contrato. Su discusión con los pensadores utilitaristas, por ejemplo, tenía como propósito demostrar que, contrariamente a lo que ellos pensaban, no era el contrato ni su generalización en las sociedades modernas lo que hacía posible el orden social, por cuanto el contrato descansaba sobre un fundamento que no era contractual. Este era lo normativo, entendido como aquellas reglas sociales cuyo origen no tenía que ver con un acuerdo racionalmente motivado, sino con una experiencia social particular que era la experiencia de la vida colectiva y que de ella emanaba una fuerza reguladora capaz de someter a control las pasiones humanas, sin que por ello los individuos quedaran anulados como entidades. De hecho, su propia individuación era posible en el marco de un espacio regulado

normativamente, por cuanto el individuo era inconcebible al margen de la sociedad que lo hacía posible.

De igual modo, el análisis de Lévi-Strauss (1969) sobre la diferenciación entre naturaleza y cultura hace descansar en un fundamento normativo la emergencia de la cultura, pues es el tabú del incesto el principio a partir del cual resulta posible el establecimiento de una clase de vínculos que no tenían nada de naturales, como eran los vínculos de alianza. De esta manera, también para el antropólogo francés, lo normativo, expresado en este caso en el sistema de reglas que articulan el parentesco como institución total en las sociedades arcaicas, constituye la condición de posibilidad para la emergencia y estabilización de un orden social. En las sociedades arcaicas, el sistema de parentesco es básicamente una institución que regula los intercambios entre los diversos grupos humanos y con ello hace posible el que una sociedad exista como realidad.

En la teoría social contemporánea, esta idea sobre el papel de lo normativo en la emergencia y estabilización del orden social reaparece asimismo con fuerza en teorías tan disímiles como la teoría del francés René Girard (1978) y la del alemán Jürgen Habermas (1981). Si para el primero es la institución de lo sagrado lo que constituye el fundamento sobre el que se erigen las sociedades humanas, para el segundo serán las estructuras del derecho y la moral las que abren la senda evolutiva en el desarrollo sociocultural. En ambos casos se entiende que el orden social descansa en un fundamento normativo y que, desde ese punto de vista, la evolución de las instituciones ofrece la clave para explicar la evolución de la sociedad y la cultura.

Lo que también parecen compartir muchos de los sociólogos contemporáneos, es la convicción de que los procesos de cambio que se pueden observar en las estructuras normativas, expresarían un proceso de racionalización que operaría tanto en términos técnicos como en términos práctico-morales. Así, una teoría como la de Habermas no solamente afirma la centralidad de lo normativo como dimensión

fundamental del orden social, sino que sostiene que son los procesos de aprendizaje que tienen lugar en la dimensión de la interacción regulada normativamente, los que ejercen el papel de motores en los procesos de evolución sociocultural. Esta última no sería más que la resultante de un proceso de racionalización que tendría lugar justamente en la dimensión del aprendizaje práctico-moral y que permitiría utilizar el potencial que deriva de los procesos de aprendizaje en el plano cognitivo-instrumental. De acuerdo a este teórico social contemporáneo, los problemas que se observan en las sociedades modernas, y que llevan a mirar con pesimismo las promesas de la modernidad, no serían más que consecuencia de una particular trayectoria de la modernidad occidental que ha subordinado la dimensión normativa a la dimensión técnica en el desarrollo de la sociedad.

4. Normatividad y normalización como práctica de disciplinamiento

Para situar apropiadamente la forma en que Foucault analiza el fenómeno del poder en las sociedades modernas es importante precisar bien la manera en que el filósofo francés entiende el papel de lo normativo y cómo ello constituye una diferencia con la tradición sociológica que tiene importantes consecuencias teóricas. Como hemos dicho, a diferencia de otros filósofos franceses, Foucault no pareció interesado en la sociología como disciplina ni en su personal reconversión a las ciencias sociales, como sí lo hicieron buena parte de aquellos intelectuales que contribuyeron al renombre que adquirió la sociología francesa en la segunda mitad del siglo xx.

Este aparente desinterés de Foucault por la sociología no significa una indiferencia por el estudio de la sociedad como problema. Es evidente que en la obra de Foucault no hay un tratamiento sistemático del problema de la sociedad y el orden social que haya conducido a una teoría de carácter general al estilo de las que encontramos en la

sociología. No hay ninguna obra de Foucault en la que este hubiese realizado el esfuerzo por construir una teoría de la sociedad propiamente tal. En este sentido, no hay un equivalente de lo que otros teóricos contemporáneos sí hicieron en esta materia y que es lo que les ha valido su aceptación dentro del campo de la teoría sociológica contemporánea. No obstante, Foucault sí tiene una posición frente a algunos de los problemas fundamentales que ha abordado la sociología y frente a los cuales es posible apreciar convergencias y divergencias con la tradición sociológica.

Un punto de convergencia interesante entre la forma en que Foucault se aproxima al estudio de la sociedad y la manera en que la sociología contemporánea lo ha hecho es el referido a la crítica a un cierto prejuicio humanista que parece haber en el concepto mismo de sociedad. En la sociología, quien ha planteado con mayor radicalidad esta idea es el sociólogo alemán Niklas Luhmann (2007), para quien la sociología no había podido avanzar hacia una teoría de la sociedad debido a algunos obstáculos de carácter epistemológico, entre los que se contaba el de concebir a la sociedad a partir de la idea del hombre. O lo que es lo mismo, suponer que una sociedad no sería sino un conjunto de individuos o de seres humanos. Pero no se trata solamente de eso. Además, importa la función que cumple la referencia al hombre en la construcción de la teoría social convencional, por cuanto es la propia sociedad la que es cargada de atributos que no son más que la expresión de aquellos atributos propiamente humanos. De este modo, la sociedad estaría dotada de una conciencia determinada y sería capaz de actuar conforme a motivos, intenciones, etcétera. En suma, la idea misma de sociedad como realidad emergente, *sui géneris*, como la denominó Durkheim, no sería sino una suerte de macroindividuo o macrosujeto. Pues bien, la crítica de Luhmann a este prejuicio humanista que subyace al concepto convencional de sociedad lo llevó a afirmar que los individuos no forman parte de la sociedad, sino que se encuentran fuera de ella. De esta manera, una sociedad, como realidad

emergente, estaría constituida de unidades temporales y no corpóreas. Su dominio operacional no sería el mismo en el que operarían los individuos o los seres humanos. Es decir, no es el dominio de las operaciones de conciencia ni menos aún, el dominio de las operaciones neurofisiológicas o de las operaciones moleculares que constituyen a los seres humanos como sistemas vivos, lo que define al dominio de lo social. La sociedad está constituida de comunicaciones y estas son acontecimientos constituidos en términos de sentido cuya unidad tiene lugar en el mismo espacio operacional en que se constituye la sociedad como un dominio diferenciado operacionalmente de otros.

Aunque Foucault no aborda el problema de cuál es la unidad constitutiva de la sociedad como realidad determinada, sí comparte el sentido de la crítica de la teoría de sistemas al denominado prejuicio humanista. Cabe recordar que ya en su investigación arqueológica más conocida (Foucault 1997), el filósofo francés concluía con aquella célebre afirmación respecto a cómo la figura del hombre, en torno a la cual se había organizado el saber de las ciencias humanas, terminaría desdibujado como consecuencia de probables cambios en las condiciones epistémicas que le habían dado origen a dichas ciencias. Lo que Foucault quería demostrar era que el hombre, como referente del saber de las ciencias humanas, era en realidad una invención reciente, como él mismo lo dice. Que concebir la organización de ese saber en torno a la figura del hombre constituía un rasgo específico de las ciencias que surgieron al alero de la modernidad y cuyas condiciones históricas y epistémicas fueron contingentes. Así entonces, nada hace presumir que dichas condiciones no fueran a modificarse con el transcurso del tiempo, cuestión que de algún modo parecería estar sucediendo y cuyo mejor síntoma de dicha transformación es la propia crisis que las ciencias humanas estarían experimentando en la actualidad.

Un argumento en esta misma línea es el que se puede observar en el análisis que hace Foucault acerca de la función que la noción de autor cumple en la formación y organización de discursos, ante una

connotada audiencia de la Sociedad Francesa de Filosofía que tuvo lugar en el Collège de France, en 1969. Allí, Foucault sostuvo que el autor constituía una función del discurso y no un fundamento originario del mismo. Estamos acostumbrados a vincular todo discurso a un autor y este suele aplicar sobre los discursos una suerte de derechos de propiedad que más bien evidencian la utilización de esta noción como mecanismo o procedimiento de organización y control de los discursos. Parece ser que Foucault observaba el descentramiento del autor en la escritura contemporánea, lo que evidenciaría el carácter contingente —por tanto, arbitrario— de su utilización como procedimiento de organización discursiva[1]. A este respecto, es interesante el comentario que realiza Lucien Goldmann, el más conocido representante del denominado estructuralismo genético, a la intervención de Foucault, por cuanto le dirige dos críticas que son relevantes para la posición que este asume en el campo de los debates intelectuales de esa época y que lo aproximan a la forma en que algunos de ellos fueron abordados en la sociología. Para Goldmann, el problema de Foucault es su estructuralismo y su consiguiente menosprecio por el papel del hombre, o de los hombres, en la historia.

La respuesta de Foucault va en la línea de algo que ya hemos mencionado antes sobre su condición de «filósofo estructuralista». Sostiene el filósofo francés que nunca ha utilizado la palabra estructura y que ella no figura en *Las palabras y las cosas*, que es el libro que se suele indicar como ejemplo de la condición estructuralista de Foucault. En este sentido, reitera algo que no se cansó de repetir. Su trabajo de investigación mal podría ser catalogado de estructuralista porque nunca ha pretendido serlo.

Pero también responde a Goldmann precisando el alcance de su análisis sobre la noción de autor y sobre la situación del hombre en el pensamiento contemporáneo. En ambos casos, Foucault niega que él haya afirmado que no existiera el uno y el otro. Lo que ha sostenido

---

[1] M. Foucault, «¿Qué es un autor?», en Foucault 1999a.

es que, así como ha sucedido antes en la historia con discursos que no estaban referidos a un autor —el caso de los relatos orales o escritos cuya circulación en la sociedad no estaba anclada en una relación de propiedad que sobre ellos pudiera ejercer alguien—, pareciera ser que la figura del autor se borrara y eso permitiera poder apreciar la función que ella juega en los discursos. Por otro lado, frente a la crítica a su antihumanismo, Foucault se limitó a aclarar que no ha anunciado la muerte del hombre, como se le suele atribuir, sino más bien con él ha hecho algo semejante a lo que hizo con la noción de autor: analizar la manera mediante la cual dicho concepto ha funcionado en el pensamiento moderno. Y con un evidente sentido de ironía añade, «ahorrémonos, pues, las lágrimas» (Foucault 1999a, 357)[2].

En lo que se refiere a la centralidad que la normatividad tiene para los sociólogos cuando se plantea el problema del orden social, aparece una notoria divergencia entre Foucault y la sociología. Para esta última, el problema de la normatividad se refiere, tal como vimos, a la importancia que tiene la regulación normativa en la emergencia del orden social y a la pretensión iluminista de ver la institucionalización de los valores como condición de posibilidad para alcanzar un orden social de carácter reflexivo. Para Foucault, en cambio, el problema de la normatividad toma la forma de la normalización de los individuos. En lugar de entender lo normativo como aquel conjunto de normas y valores compartidos, a partir de los cuales nuestras expectativas resultan complementarias y de ese modo nuestros cursos de acción o nuestras comunicaciones logran coordinarse, Foucault está más bien interesado en el análisis de la normalización, es decir, el análisis de los procedimientos mediante los cuales los individuos son encauzados, son conducidos en una cierta dirección a través del disciplinamiento de sus cuerpos y de sus almas, tal como lo estudió a propósito del

[2] Esta ironía es muy semejante a la que Luhmann ha dirigido también a aquellos humanistas que lloran el descentramiento del hombre en su teoría de la sociedad.

estudio sobre la evolución de los sistemas penales y el nacimiento de la prisión (Foucault 1993).

Ciertamente, es posible interpretar el análisis sociológico sobre los procesos de socialización, institucionalización e internalización de valores justamente como un complejo mecanismo de disciplinamiento de los individuos. Sin embargo, para la sociología estos procesos no tienen la connotación que les atribuye Foucault y que se enmarca en esta sospecha respecto a que los procesos de modernización, que han sido descritos por la sociología como procesos de racionalización, están muy lejos de constituir una vía hacia mayores grados de autonomía del individuo o a una emancipación de las condiciones de sometimiento características del orden tradicional. En otros términos, que la promesa de progreso y emancipación, como promesa del proyecto de la modernidad, están muy lejos de ser reales metas que la sociedad moderna esté en condiciones de alcanzar para el bienestar de los individuos. Muy por el contrario, esos procesos de racionalización son para Foucault una ramificación de diversas racionalidades, de diversos saberes que concurren al desarrollo de una diversidad de técnicas y procedimientos a través de los cuales los individuos son sometidos a una forma de sujeción, a una forma de sometimiento, que caracterizan las relaciones de poder en las modernidad. En este sentido, la normalización como fenómeno es efectivamente muy relevante para entender la manera en que se organiza y funciona la sociedad moderna, pero connota algo diferente a la de la normatividad que interesa de modo especial a los sociólogos. En ambos casos se trata de estructuras, procesos y funciones que remiten al ámbito de las instituciones de la sociedad; sin embargo, para Foucault el problema de la normalización está en el centro del análisis sobre las formas en que el poder se organiza en las sociedades modernas.

4. Poder y diferenciación funcional

Precisamente, donde parece distanciarse Foucault de muchos de los más conocidos sociólogos clásicos y contemporáneos es en la comprensión que ofrece acerca de la sociedad como orden constituido a partir de vínculos o relaciones sociales. En este sentido, aunque él no haya pretendido hacer una contribución al campo de la teoría sociológica, sí es posible descubrir en su empresa intelectual una manera de concebir la sociedad en función del tipo de vínculos que la constituiría. Especialmente en el caso de la sociedad moderna, la preocupación del filósofo francés por el fenómeno del poder y los mecanismos a partir de los cuales este funciona en la sociedad, obedece a su convicción de que las relaciones sociales están constituidas como relaciones de poder y que este sería un fenómeno que en lugar de limitarse a ciertos espacios de acción, atraviesa a la sociedad en todos sus ámbitos o espacios.

Hay aquí una diferencia interesante de observar entre la forma en que Foucault analizará el fenómeno del poder en la sociedad moderna y la manera en que lo han hecho algunas de las más importantes teorías sociológicas contemporáneas. Estas últimas han planteado que un rasgo de la estructura de las sociedades modernas es su diferenciación funcional, entendiendo por ello la separación de esferas de acción o ámbitos de la sociedad diferenciados por alguna función específica que en ellos se realiza. Desde la sociología clásica a la contemporánea, los sociólogos habían observado que en las sociedades modernas se producía una creciente diferenciación de estructuras o ámbitos que llegaban a operar con una importante autonomía. Desde las referencias que hiciera Durkheim a los procesos de diferenciación expresados en la división social del trabajo, hasta la afirmación de Weber sobre la autonomización de las esferas valorativas (moral, arte, ciencia, etcétera), la sociología clásica compartió este diagnóstico sobre la estructura diferenciada de las sociedades modernas. A su vez, en la sociología contemporánea, desde Parsons, con su análisis sobre la diferenciación funcional del sistema social en cuatro sistemas funcionales, hasta las

teorías de Habermas o Luhmann, abiertamente contrastantes dentro del campo de la teoría sociológica, coinciden con estas descripciones del orden social moderno como un orden funcionalmente diferenciado.

Lo que nos interesa destacar aquí, es justamente la contraposición entre la forma en que estas teorías sociológicas entienden el problema del poder en las sociedades modernas y el modo en que Foucault lo abordó. Al respecto, estas teorías sociológicas han afirmado que esta diferenciación funcional se expresa principalmente en la autonomización del sistema político como un sistema funcionalmente diferenciado cuyas operaciones (sean estas acciones o comunicaciones) se enlazan mediante el uso del poder como medio de intercambio, control o comunicación.

En efecto, a Parsons (1966) se debe el análisis sociológico sobre el poder como medio que posibilita los enlaces de operaciones sociales en un ámbito funcionalmente diferenciado. Este espacio de acción diferenciado corresponde al sistema político, cuya función en el sistema social es la de producir decisiones colectivamente vinculantes. Ello requiere de una serie de coordinaciones que en él tienen lugar y para las cuales el sistema social recurre al poder como medio de intercambio. Este sería un medio cuya función es semejante a la que el dinero cumple cuando hace posible los intercambios económicos —y con ello permite el enlazamiento de complejas operaciones en el sistema económico—, por cuanto actúa como una forma de transmitir información desde Ego a Alter y así coordinar acciones. Para Parsons, tanto el dinero como el poder podían ser analizados como dos medios de intercambio cuyo modelo lo constituía el lenguaje. Un intercambio lingüístico permite que los cursos de acción de Ego se coordinen con los de Alter a través del intercambio de señales auditivas u ópticas.

Del mismo modo, se puede recurrir a medios simbólicamente generalizados, como el poder o el dinero, cuando la coordinación de acciones ya no resulte posible en base únicamente al lenguaje natural. Esto ocurre en aquellos ámbitos que se especializan en determinadas funciones y donde las operaciones a coordinar son altamente complejas,

por lo que se requiere de una forma de codificación del lenguaje que permita operar en diversos contextos de un modo efectivo en base a símbolos generalizados.

Así, tanto el poder como el dinero simbolizan una serie de posibilidades de acción en muchas situaciones diferentes, lo que facilita el que las acciones puedan coordinarse. Siempre es mayor la probabilidad de intercambiar bienes si se hace uso del dinero, como siempre es mayor la probabilidad de conseguir que alguien haga lo que uno quiere si se recurre a un medio como el poder. Por cierto, en ambos casos el que se pueda recurrir a esos medios está regulado normativamente y circunscrito a ámbitos muy específicos. No se le puede ofrecer dinero a la esposa para que sea cariñoso con uno ni tampoco se le puede ordenar hacerlo mediante un decreto administrativo. Lo que resulta efectivo para la economía y la política, no lo es necesariamente para las relaciones que establecemos en el seno de una comunidad familiar, por ejemplo. En esta última es más efectivo recurrir a la confianza o al amor.

Sobre esta base desarrollada por Parsons, la teoría de sistemas de Luhmann (2007) avanzó mediante una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados que a su juicio permitían enlazar operaciones en forma efectiva. Ellos hacían posible que Alter y Ego, como participantes de un proceso comunicativo, pudieran coordinar sus mutuas selecciones a través de una codificación adicional a la codificación del lenguaje que aumenta la probabilidad de aceptación de la oferta selectiva que el primero le comunica al segundo. De este modo, el poder y el dinero —como también la verdad y el amor, por ejemplo— son considerados como medios de comunicación cuya función es transmitir complejidad reducida a través de los procesos comunicativos.

Por su parte, Habermas (1989) también se dio cuenta de que el poder constituía un dispositivo que permitía coordinar acciones en un ámbito funcionalmente diferenciado. La diferencia con Parsons y

Luhmann, es que para Habermas no se trata de una forma de comunicación, sino que, muy por el contrario, de un mecanismo que más bien sustituye al lenguaje como manera de coordinar acciones, pues permite prescindir del entendimiento comunicativo. En este sentido, se trata de un mecanismo sistémico que hace posible estabilizar redes de acción sin necesidad de que estas últimas dependan del acuerdo entre los sujetos.

Sin embargo, Habermas observa que en la trayectoria a la modernidad que siguieron las sociedades occidentales, se produjo un conjunto de consecuencias negativas derivadas de la mayor autonomización del sistema político y del sistema económico, los que, desvinculados de los contextos de regulación normativa, produjeron perturbaciones sobre la dimensión de la sociedad que se estructura comunicativa y normativamente. Esta última es lo que Habermas identificó con el concepto de «marco institucional» en sus obras más tempranas y posteriormente como «mundo de la vida» en su teoría de la acción comunicativa. Fue la colonización sistémica del mundo de la vida lo que Habermas diagnosticó como origen de las patologías de la modernidad occidental y que se expresaban en pérdida de sentido a nivel de la cultura, en anomia y en la prevalencia de diversas psicopatologías. Así, tanto el sistema económico como el sistema político tenían una dinámica expansiva como consecuencia de la institucionalización de los mecanismos de control sistémico y producían efectos perturbadores sobre el mundo de la vida.

Más allá de las diferencias entre estos tres sociólogos, lo importante de consignar es el hecho de que para los tres el poder constituye un fenómeno vinculado a los procesos de diferenciación funcional y que delimita ámbitos muy específicos de operaciones en la sociedad. Al mismo tiempo, para los tres este ámbito se corresponde con el sistema político y la autonomía operacional de este último se incrementa a medida que avanza el proceso de modernización. Aun cuando la visión que Habermas tiene sobre los efectos de esta mayor autonomía del

sistema político es más bien crítica, no deja de reconocer que se trata de una tendencia estructural de las sociedades modernas en las que el poder actúa como un medio muy específico y delimitado.

6. El concepto de poder en Foucault

Para un filósofo como Foucault, en cambio, la situación será muy diferente, puesto que el poder no lo concibe como un medio de comunicación, de intercambio o de control que delimite ámbitos de acción funcionalmente diferenciados. Justamente, la crítica que él formula a las interpretaciones convencionales que se tienen del poder es que estas tienden a considerarlo como un fenómeno cuyo ámbito de validez se circunscribe a determinados espacios de acción o a determinados tipos de relaciones. El equivalente de la idea de una delimitación funcional del poder en las sociedades modernas se encuentra aquí en la concepción jurídica del poder que es objeto de crítica por el filósofo francés.

Hay tres principales visiones con las que Foucault no está de acuerdo respecto al poder. En primer lugar, la idea según la cual el poder vendría a ser una suerte de sustancia, de cosa o de recurso que se posee y que puede ser utilizado al modo en que alguien utiliza un dinero que logra poseer y acumular en sus manos. En este sentido, Foucault tiene una concepción no sustancialista del poder y una visión no sustancialista de la realidad social en general. En esto coincide con la crítica que el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1991) había realizado a la tradición filosófica de la que se nutren las ciencias sociales y humanas, y que es directa heredera de la filosofía aristotélico-tomista. Contrariamente a esta, tanto Bourdieu como Foucault entienden que la realidad tiene un carácter relacional y que son estas relaciones las que le confieren sentido a esta. Así, el poder no sería una sustancia ni una cosa, sino fundamentalmente un tipo de relación entre individuos. «Sólo existe el poder que ejercen 'unos' sobre 'otros' […]. El poder sólo existe en acto» (Foucault 1988: 14).

En su estudio sobre la historia de la sexualidad, afirmaba: «El poder no es una institución y no es una estructura, no sería una cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se le da a una situación estratégica compleja en una sociedad determinada» (2000: 123).

Habría que decir que tampoco para los sociólogos que hemos mencionado, el poder sería una sustancia. Todos ellos son tributarios de la definición que hiciera Max Weber sobre el poder y donde este significa «la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad» (Weber 1987: 43). De hecho, definir al poder como un medio simbólico de comunicación o de intercambio, pone de manifiesto su carácter relacional. Desde este punto de vista, Foucault coincide con esta visión sociológica del poder, entendido como un tipo específico de relación social o como una especial forma de realización de una relación social.

Esta representación no sustancialista del poder es además coincidente con la forma en que lo concibe la moderna teoría de sistemas. En efecto, y tal como lo hemos visto, Luhmann define al poder como un medio de comunicación simbólicamente generalizado. Ahora bien, Luhmann entiende que los medios de comunicación simbólicamente generalizados constituyen innovaciones evolutivas que permiten resolver el problema del éxito de la comunicación. Por esto se entiende que una comunicación desde un Alter a un Ego, como prefiere describirlo Luhmann, lleve a la aceptación de la oferta selectiva por parte de este último. La comunicación no sería sino una forma de coordinar selecciones entre ambos sistemas, para lo cual Ego debería poder incorporar como premisa para sus propias selecciones aquella selección (información) comunicada por Alter mediante un acto comunicativo (notificación). Pero tratándose de sistemas clausurados operacionalmente y autorreferentes, eso no es para nada evidente que suceda, de manera que la evolución sociocultural encontró en los medios de comunicación simbólicamente generalizados, dispositivos que permiten

motivar a Ego a aceptar la oferta selectiva de Alter. De este modo, la comunicación tendría éxito y la coordinación de las selecciones de uno y otro se podrían producir.

Dicho esto, el análisis muestra que a diferencia de medios como el amor, el dinero o la verdad, el poder opera tanto en Alter como en Ego como una selección atribuida al propio sistema y no al entorno, lo que Luhmann describe como acción. Es decir, cuando Alter y Ego recurren al poder como medio de comunicación lo que hacen es que uno de ellos (Alter) actúa de tal manera que lo que busca es producir en el otro (Ego) una acción. Esto, dicho así, parece muy simple, aunque en realidad se refiere a la configuración de situaciones que se dan en la interacción entre Alter y Ego desde el punto de vista de las operaciones de atribución selectiva en la comunicación. El poder es una forma de comunicación en el que la selección que se comunica es procesada por Alter y por Ego como acción y no como vivencia. En este último caso, se trata de una selección atribuida al entorno y no al propio sistema. Por ejemplo, y corriendo el riesgo de la simplificación, cuando un estudiante afirma: «me pusieron una mala nota» o cuando sostiene «me saqué una buena nota», está atribuyendo una determinada operación selectiva, en un caso a su entorno (le echa la culpa al profesor) y en el otro, al sistema (él mismo).

Pero volviendo al análisis del poder, lo que este describe es justamente un proceso mediante el cual una acción de Alter produce una determinada acción de Ego. En el caso del amor, por ejemplo, la situación es diferente porque lo que Alter comunica a Ego es una determinada vivencia (ser amado) que busca producir una acción precisa en Ego (confirmar ese amor con una acción). En este sentido, es probable que resulte entendible la célebre afirmación de Maquiavelo cuando sostiene que «es más seguro ser temido que ser amado» (Maquiavelo 1992, 116), toda vez que en el caso del amor quien comunica mediante ese medio lo que hace es expresar una vivencia y depender de que la acción del otro la pueda confirmar. En cambio, en el caso del poder (que para

efectos del ejemplo asimilamos a la idea de ser temido), cuando Alter comunica lo hace bajo la forma de una acción que produce en Ego otra acción. Por decirlo en términos simples, en el amor la iniciativa está en el otro (aquel de quien estamos enamorados) y en el poder, esta iniciativa está en uno.

Pues bien, estas disquisiciones en torno al concepto sistémico de poder obedecen al hecho de que la conceptualización que Foucault hace del poder coincide justamente con ella. Ciertamente, no se trata de convertir a Foucault en sistémico, sino más bien en identificar la forma en que construye analíticamente el concepto de poder y la convergencia con las investigaciones que en el campo de la teoría sociológica de sistemas han sido llevadas a cabo sobre este mismo tema.

«Lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras» (Foucault 1988, 14). Tal como lo manifiesta esta cita de Foucault, el poder supone siempre que aquel sobre quien se ejerce constituye un sujeto de acción. Tal como lo ha aclarado la sociología, desde Parsons hasta Luhmann, no se puede confundir la coerción, ni menos aún la violencia, con el poder, porque para que este último pueda operar como tal se requiere que quien es objeto de una acción de poder tenga libertad de acción. El poder no consiste en que un individuo actúe en lugar de otro, o decida en lugar de otro, sino en que la acción de un individuo (o su decisión) genere en otro una determinada acción (o una determinada decisión). De este modo, el poder se configura como una articulación de acciones mediante las cuales el actuar de Alter produce un actuar en Ego, tal como lo ha dicho Luhmann. O como prefiere decirlo Foucault, el poder «siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones» (Foucault 1988, 15). Dicho en otros términos, el poder opera (sociológicamente hablando)

en la medida en que quienes se relacionan mediante él, lo hagan como sujetos libres. Sin libertad, no hay posibilidad de hacer uso del poder. Este consiste en conseguir que el otro, como individuo libre, actúe de una cierta forma, sin por ello anular su libertad. Es decir, el actuar del otro es siempre un actuar contingente y, en este sentido, esta apertura a la contingencia de la acción es lo que caracteriza al poder. En eso Foucault es coincidente en gran medida con la tradición sociológica.

Una segunda concepción del poder que Foucault rechaza es aquella según la cual el poder estaría definido en términos de su dimensión negativa, tal y como la tradición filosófica que arranca de Hobbes (2002) la ha entendido. Esto es, que el poder es el establecimiento de un límite a las pasiones humanas como condición para hacer posible la convivencia entre los hombres y que dicho límite opera bajo la forma de una coacción, principalmente material. En otros términos, el poder sería el establecimiento de un «no» que es constituyente, pues con él se hace posible el tránsito desde el estado de naturaleza al estado de la sociedad política propiamente tal. «Mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre» (Hobbes 2002, 131). Precisamente, para salir de esa «insufrible situación de guerra», como la denomina Hobbes, es que los individuos requieren de este poder que los atemorice. Así, el poder sería no solo una condición para la constitución de un orden social, en el sentido que lo son las normas para la tradición sociológica, sino que además este se manifiesta bajo la forma de la coacción, de la represión.

Foucault rechaza esta última representación del poder. No porque no crea que el poder es una forma también de ejercer coacción sobre los individuos, sino porque se percata de que se trata de una concepción insuficiente para dar cuenta de la manera en que opera el poder, especialmente en las sociedades modernas. A su juicio, la gran transformación que experimenta el poder con el advenimiento de la modernidad es que este actúa igualmente bajo la forma de una inci-

tación, de la imposición de una voluntad y no solo bajo la forma de una negación o de una represión. Esto puede apreciarse especialmente en la manera en que las sociedades modernas abordan el tema de la sexualidad. La lectura optimista diría que el sexo deja de ser tabú en la modernidad porque se puede hablar de él y se puede disfrutar libremente la sexualidad. Sin embargo, Foucault parece darse cuenta de que eso ocurre solo en apariencia, porque, en los hechos, el que en la modernidad el sexo sea un tema sobre el que se pueda hablar libremente y el que la sexualidad sea algo de lo que se pueda disfrutar, constituye la forma en que en la modernidad se ejerce un control sobre ella. En cierto modo, la sociedad moderna nos incita a hablar abiertamente de nuestra sexualidad como una manera de controlarla mediante el uso de los dispositivos de saber y de poder que actúan sobre el uso que hacemos de nuestros placeres. El que hoy exista un saber médico o psiquiátrico sobre nuestra sexualidad no es sino la forma moderna mediante la cual los individuos están sometidos a un poder que actúa incitándolos a hablar o a ejercer nuestra sexualidad, de manera que resulta posible separar lo que constituye una sexualidad sana de una sexualidad patológica. Es el saber positivo sobre ella el que va acompañado de las técnicas de control y de autocontrol de nuestra sexualidad.

Un tercer aspecto de la concepción convencional del poder que rechaza Foucault, corresponde a lo que llama «concepción jurídica del poder». Esta expresión hace referencia a una representación del poder según la cual este se encontraría organizado centralizadamente en la sociedad. Dicho de otro modo, el poder operaría desde un cierto punto de la sociedad, el que por lo general coincide con aquel punto desde el cual la sociedad resulta observable como totalidad. Ese punto o posición es la que ocupa la figura del soberano. En este sentido, no es de extrañar que la sociedad se haya descrito a partir del lenguaje de la política, justamente como comunidad política, porque se observaba a sí misma en términos políticos. Esta idea, que no es de Foucault, sino de Luhmann, permite apreciar lo que el filósofo francés quería decir

cuando se refería a esta concepción jurídica del poder. «Occidente no tuvo nunca otro sistema de representación, de formulación y de análisis del poder que el del derecho, el sistema de la ley» (Foucault 1999b, 238).

Esta representación del poder como un fenómeno concentrado en cierto espacio de la sociedad, desde el cual se ejerce bajo la forma de mecanismos de coerción, resulta inadecuada para entender la manera en que el poder se organiza en la modernidad. A juicio de Foucault, ya no basta una representación jurídica del poder porque lo que se debe hacer es un análisis del funcionamiento del poder en las sociedades modernas. Y es aquí donde la representación jurídica del poder resulta insuficiente, pues no permite ver cómo el poder actúa como una extensa y densa red de relaciones a lo largo y a lo ancho del cuerpo social. Más que tratarse de efectos que derivan de un poder localizado centralizadamente en la sociedad, el poder actúa como una red, como una malla de relaciones de poder, lo que le confiere un carácter muy diferente de aquel que las teorías sociológicas sobre este fenómeno han planteado en el marco de la teoría sobre la diferenciación funcional en las sociedades modernas.

A este respecto, Foucault no quiere decir que no exista un sistema político que opera diferenciado funcionalmente del sistema económico, por ejemplo, sino más bien que el poder como fenómeno relevante para comprender la dinámica de los procesos históricos y sociales en las sociedades modernas no se agota en su forma estrictamente jurídico-política. Dicho de otro modo, el poder rebasa los límites del sistema político, pero no como consecuencia de algún desarrollo patológico de la diferenciación funcional, sino como rasgo estructural de la manera en que se constituyen las relaciones entre los individuos en la modernidad. De esta forma, el problema del poder no tiene principalmente que ver con el problema del Estado, figura que representa el principio del soberano en las sociedades modernas, sino que es un problema que tiene que ver con el conjunto de operaciones, mecanismos y procedimientos que a través de las instituciones de la modernidad actúan sobre los

individuos para conducirlos, encauzarlos o dirigirlos a actuar de una cierta manera. Contra la visión del poder como un medio de intercambio o un medio de comunicación que se limita a enlazar operaciones dentro del sistema político, el poder es para Foucault la actualización de las relaciones sociales en el marco de la sociedad moderna. Esta última es una sociedad caracterizada por una mecánica del poder, por una forma de organización y administración del poder que tiene un carácter descentralizado. «Una sociedad no es un cuerpo unitario en el que se ejerza un poder y solamente uno, sino que en realidad es una yuxtaposición, un enlace, una coordinación y también una jerarquía de diferentes poderes, que sin embargo persisten en su especificidad» (Foucault 1999b, 239).

7. La mecánica del poder disciplinario

Esta transformación del poder hacia su forma moderna tuvo lugar a lo largo de los siglos xvii y xviii en Europa. Es entonces cuando surge una serie de inventos que concurrieron a hacer más efectiva y más eficiente la administración del poder. Como lo hemos mencionado anteriormente, la lucidez con la que Foucault parece evaluar los procesos de racionalización en las sociedades occidentales lo lleva a dudar del supuesto iluminista de la realización del valor en el orden de las instituciones. Justamente, porque las instituciones tienen un papel fundamental en el desarrollo de esta mecánica del poder que caracteriza a las sociedades modernas. Se trata de una mecánica que resulta de la estrecha vinculación entre los discursos y los saberes positivos sobre el hombre y los dispositivos de disciplinamiento que han sido también el resultado de esos mismos procesos de racionalización que los sociólogos iluministas ven con tanto optimismo. En su historia sobre el nacimiento de la prisión, como igualmente en su voluminoso estudio sobre la locura, Foucault aporta evidencia histórica sobre el modo en que este poder disciplinario operaría. Se trata de una mecánica del poder que

funciona mediante una serie de «inocentes» instrumentos, aquellos instrumentos que conforman la tecnología del «alma», como la llama el filósofo francés, y que es la que utilizan y aplican los educadores, los psicólogos y los psiquiatras, principalmente.

En términos más simples, lo que Foucault sospecha es que tras las instituciones, esas mismas instituciones que serían las garantes de la anhelada realización histórica del valor, lo que se oculta de manera más o menos encubierta es este poder disciplinario, el poder que mediante la disciplina opera como instrumento de control, de posesión, de incitación, sobre los cuerpos y las mentes de los individuos. Unos individuos que la sociedad moderna burguesa pretende convertir en sujetos dóciles y útiles para los fines y propósitos de un complejo sistema de producción en su sentido económico y también en su sentido simbólico, como producción de sujetos y no solamente como producción de mercancías. Tal vez esa sea la razón por la cual el presidente de Renovación Nacional denunció, en 2011, a quienes él consideraba que eran agentes «inútiles y subversivos» enquistados en las instituciones republicanas, tales como el Parlamento y la escuela. Al fragor de las movilizaciones estudiantiles, lo que quedaba más o menos en evidencia era justamente las dificultades de un sistema escolar que fuera capaz de garantizar la producción de sujetos útiles económicamente y dóciles políticamente.

La escuela, la familia, el hospital, la fábrica, la cárcel, el regimiento y otras instituciones semejantes son los diversos espacios en los que los individuos son sometidos a este poder disciplinario cuyo propósito es el de producir sujetos útiles, productivos, a la vez que dóciles. En este sentido, desde su estudio sobre la locura, Foucault se da cuenta de que la sociedad moderna es un tipo de sociedad que tiende a encerrar a los individuos. Cualquiera de nosotros ha tenido a lo largo de su vida múltiples experiencias de este confinamiento al que la sociedad moderna nos somete. No se trata, como se suele pensar, de que la escuela, por ejemplo, es una institución mediante la cual se lleva a efecto

esa socialización primaria que resulta fundamental en la descripción funcionalista del sistema social. Sino que se trata de una institución que convierte el confinamiento en una experiencia cotidiana, de lo cual todo niño que asiste por primera vez a ella podría dar testimonio. Este confinamiento, este encierro, permite sacar de circulación a los individuos que requieren alguna forma de corrección o que perturban el buen funcionamiento de la sociedad. Pero también son lugares de confinamiento en los que los individuos son sometidos sistemáticamente a las técnicas individualizadoras que los convierte en sujetos, como hemos dicho, dóciles y productivos.

En lugar de una socialización en los términos que lo entendía la sociología funcionalista, lo que tiene lugar en esas instituciones es un proceso de normalización a través de las técnicas de disciplinamiento que el saber positivo ha aportado. En su análisis sobre la prisión, Foucault (1993) identificaba lo que allí llamaba «los medios del buen encauzamiento», que correspondían a técnicas cotidianas, a las que cada uno de nosotros ha estado enfrentado en más de una oportunidad y que nosotros mismos muchas veces las ejercemos con toda naturalidad. Se trata del principio de la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen. Cada una de ellas opera como técnica de disciplinamiento porque su uso permite «enderezar conductas», como dice Foucault. Es decir, permite ejercer sobre los individuos esa forma de poder, entendido como una acción que se orienta a conducir al individuo.

De este modo, la vigilancia como instrumento generalizado en la sociedad moderna hace posible justamente el disponer a los individuos para el ejercicio de los efectos de poder y saber que sobre ellos actúan. Aunque en apariencia el principio de la vigilancia jerárquica aparezca como un medio de protección para los propios sujetos, disfrazado tras el sucedáneo de seguridad que proveen cámaras de televigilancia, oficinas con amplios ventanales o cubículos que permiten a los trabajadores de oficina poder verse unos con otros, o al menos escucharse sin mayor problema; no son meras innovaciones estéticas. Se trata de

diversas expresiones de aquello que Foucault entiende que constituye una técnica o un instrumento de poder disciplinario. De un poder que recurre a la operación a nivel micro y que convierte a cada individuo simultáneamente en vigilado y vigilante.

De igual manera, la implementación de esta suerte de microcastigo, como llama Foucault a la sanción normalizadora. Es decir, a aquella forma de sanción que desde la escuela hasta la fábrica actúa con el propósito de constituirse en un «castigo ejemplarizador». Extraña palabra esta con la que solemos connotar el deseo de que la sanción recibida por alguien se convierte en una clara y nítida señal para los demás acerca de lo que le sucede a quien viola una norma, transgrede un reglamento o se atreve a ir más allá —o más acá— de lo que está permitido o de lo que se espera que haga. Así, opera como un instrumento de normalización propiamente tal.

El examen, por su parte, constituye el tercer instrumento de poder disciplinario que también forma parte de nuestra propia cotidianidad. Hoy no solo rinden examen los estudiantes o deben someterse a ellos quienes están aquejados de alguna enfermedad. Actualmente, el examen lo encontramos en innumerables instituciones y situaciones sociales. Se debe rendir examen para obtener un empleo, para acceder a los estudios, para usar un vehículo e inclusive para ser sujeto de políticas sociales. La tecnificación de la pobreza, en el sentido de que para ser considerado pobre se debe acreditar mediante procedimientos técnicos previa aplicación de una encuesta o ficha de información social. En este sentido, el examen pone en funcionamiento una forma de saber sobre quienes son sometidos a él que también conduce al sometimiento de los individuos a un modo de control disciplinario que se integra en este conjunto de procedimientos de normalización.

Pero Foucault repara en una de las innovaciones más importantes que marcó el surgimiento de la nueva mecánica del poder disciplinario. Se trata del célebre panóptico, esa forma arquitectónica concebida por el filósofo utilitarista Jeremy Bentham como un eficiente modo de

mantener bajo vigilancia sistemática a los individuos. Originalmente concebido para ser implementado en las cárceles, el panóptico, o al menos su principio de funcionamiento, también se ha extendido en la sociedad moderna bajo diversas formas y dispositivos. La técnica de la vigilancia jerárquica se ha servido de este tipo de dispositivo para operar, de manera tal que la proliferación de políticas que promueven la transparencia en todo orden de cosas son solamente en apariencia medidas inocuas desde el punto de vista de sus efectos sobre los procesos de individualización y disciplinamiento.

Para Foucault, este disciplinamiento y las tácticas individualizadoras en las sociedades modernas encontraron un impulso fundamental también en un antecedente de las modernas técnicas de control disciplinario, que corresponden a una forma de poder que contribuyó a la transformación de esta mecánica del poder en las sociedades contemporáneas. Se trata de lo que el filósofo francés denomina como «poder pastoral». Este corresponde a una forma de poder que se origina en el cristianismo, bajo la figura de la relación que establece el sacerdote como pastor de hombres, al modo en que el pastor de un rebaño vela por todas y cada una de sus ovejas[3].

Fue el Estado moderno el que integró a su manera de funcionamiento esta antigua técnica del poder pastoral. Aunque originalmente consistía en un tipo de relación cuyo propósito era asegurar la salvación del alma del individuo, para lo cual el pastor requería de un saber orientado a indagar en el alma y en la mente del individuo, posteriormente fue incorporado como forma de ejercicio del poder del Estado sobre los individuos.

Este poder pastoral se asocia a prácticas habituales en la relación entre el sacerdote y sus feligreses, como lo son la práctica de la confesión y la práctica del examen de conciencia. En ambos casos es fundamental la relación que logra establecer el pastor con el individuo

---

[3] Foucault describe esta forma de poder en una serie de conferencias que dictó en la Universidad de Stanford en 1979 (Foucault 1996).

sometido a ellas, de manera que actúan dichas prácticas como técnicas productoras de verdad, pero de una verdad acerca de sí mismo. Confesar es una forma de producir un saber verdadero acerca de uno mismo, que entra en este entrelazamiento entre saber, verdad y poder que Foucault sostiene haber descubierto como característico de los procesos de subjetivación.

Al igual que lo sucedido con las innovaciones técnicas que permiten implementar procedimientos de control disciplinario, también estas prácticas se extendieron a otros dominios a medida que el poder pastoral fue integrado a la organización y funcionamiento del moderno Estado. De todos modos, no hay que pensar que se trata de prácticas que se limitan al ámbito de la acción del Estado, porque volveríamos a una concepción limitada del poder, sino que las encontramos asimismo en los más diversos ámbitos de la sociedad. ¿No es acaso una confesión lo que el profesor o el director del colegio busca obtener de un niño del que se sospecha que ha cometido alguna acción indebida? ¿No lo es acaso igual la forma en que un psicólogo o un psiquiatra pretende obtener información de un paciente en cuya conciencia y en cuyas acciones busca indagar? Sin querer caer en una suerte de paranoia, Foucault sienta las bases de una teoría del poder que justamente orienta su mirada a aquello que resulta más familiar, más cercano y donde menos se esperaría la presencia del poder. Como hemos visto, en lugar de mirar aquello que permanece oculto, de lo que se trata es de mostrar aquello que todos pueden ver, pero que, de tan cotidiano, pareciera que nadie repara en las implicancias que tiene. Es, de una cierta manera, el viejo cuento del rey desnudo. Aquel que yendo sin ropas, nadie se atrevía a reconocer como tal por temor a parecer anormal.

Nuevamente, la diferencia de Foucault con la forma en que la sociología se ha aproximado al tema del poder, es que este indaga en esferas y repara en prácticas a las que la sociología no ha prestado demasiada atención. Y no se trata simplemente de la diferencia entre un enfoque histórico y uno sociológico, sino más bien entre una mira-

da que indaga en los espacios de acción formalmente organizados en términos de poder político, y una indagación de las múltiples prácticas que realizan o que actualizan relaciones de poder en los intersticios de la sociedad y no únicamente allí donde es más habitual encontrarlas.

Recapitulando lo que hemos avanzado en términos de la concepción que del poder tiene Foucault, podremos ver cómo para el filósofo francés es más importante preguntarse acerca del modo de funcionamiento del poder que preguntarse qué es o quién lo detenta. La primera de estas dos preguntas es lo que ha intentado responder la sociología académica y la segunda de ella es lo que parece haber intentado responder la sociología crítica o la sociología de orientación marxista. Ambas han hecho uso de esta errónea representación del poder que Foucault ha puesto en duda. En el caso de la crítica marxista a las formas de dominación política, cometen un doble error, consistente en reducir el poder a un fenómeno puramente jurídico-político, y a concebirlo como centralizado en la figura del dominante. Por esa razón es que la estrategia y la táctica de los marxistas en relación al problema del poder y la dominación apuntan a llevar a cabo el traspaso del poder desde la clase dominante a las clases dominadas. La figura de «la toma del poder», expresada en la mítica toma del Palacio de Invierno en Moscú, permite apreciar el alcance que tiene esta concepción jurídico-política del poder y las consecuencias que se derivan de una estrategia de emancipación que no logre romper con esa visión reduccionista del poder. Por eso se pregunta Foucault por la real transformación de las relaciones de poder en las sociedades en que triunfó el socialismo durante el siglo xx. En qué medida esos procesos revolucionarios permitieron realmente revertir las tendencias de un proceso de racionalización que hacía más eficaces y más eficientes las redes de un poder que estaba muy lejos de concentrarse en la figura del zar o del burgués. La derrota o fracaso de los socialismo reales y sus consecuencias parecen evidenciar que si hay algo que no cambió durante esas experiencias revolucionarias fueron las formas en que

las relaciones de poder se organizaban y funcionaban en el seno de una sociedad que fue también tributaria de las transformaciones de la mecánica del poder en la modernidad.

Curiosamente, los fundamentos de un análisis de la mecánica y del funcionamiento del poder disciplinario, cree verlos Foucault en la obra de autores tan disímiles como Bentham y Marx. En relación con el primero de ellos, ya vimos que es quien ideó el panóptico y a quien Foucault considera como «el gran teórico del poder burgués» (Foucault 1999B: 239). En el caso del segundo, el filósofo francés afirma que igual se encuentran elementos fundamentales para una teoría del poder disciplinario en el libro II de *El capital*. Resulta curiosa esta referencia, por cuanto en el libro segundo, Marx analiza el proceso de circulación del capital. En cambio, en el libro primero hay evidentes antecedentes de la forma en que el poder del capital opera en la organización del proceso de trabajo capitalista. Es allí donde Marx distingue entre la función de dirección del capital y su función de explotación, como asimismo es en ese primer libro donde analiza las diferentes formas de organización del trabajo que van desde la cooperación simple hasta la gran industria, con los consiguientes efectos que la parcelación del proceso de trabajo produce sobre la clase obrera.

De todas maneras, se haya referido en realidad Foucault al análisis que ofrece Marx del despotismo de la usina en el libro primero de *El capital*, o se trate efectivamente del análisis sobre el proceso de circulación, lo importante es que para el filósofo francés la obra de Marx aporta también una mirada no puramente jurídica o política del poder en la moderna sociedad capitalista e indaga en aquellos aspectos que, a su juicio, caracterizan la forma en que funciona el poder disciplinario en cárceles, colegios, industrias u hospitales.

Aunque pudiera pensarse que esta idea de un poder que se expresa bajo la forma de la disciplina laboral, que actúa cotidianamente bajo una forma que nos resulta familiar pero no por ello menos efectiva para asegurar el sometimiento de los individuos, corresponde a los albores

de la sociedad capitalista, la verdad parece ser que se trata también de un problema de plena actualidad. Por ejemplo, en el campo laboral la reorganización de los procesos de trabajo a comienzos del siglo xx, cuyo objetivo consistía en aplicar principios de administración científica del trabajo para lograr mejores resultados económicos, sabemos que obedecieron fundamentalmente a la intención de aumentar los niveles de control sobre los trabajadores organizados. De este modo, el conocido sistema taylorista de organización del trabajo y la producción no hizo sino incrementar la capacidad de control sobre los individuos mediante la introducción de sistemas de vigilancia y de control de tiempos y movimientos que se extendieron en el campo laboral más allá del trabajo de fábrica (Coriat 2003).

Inclusive hoy, en el mundo académico, aún se implementan técnicas de control disciplinario que fueron concebidas para un tipo de proceso de trabajo bastante distinto. Y no se trata solamente de lo usual en materia de control de horarios o de asistencia, sino que asimismo en aquellos sistemas que, bajo el pretexto de sistematizar información fundamental para dar cuenta de lo que hace una unidad académica, parecieran más bien ser una velada forma de saber qué hace cada académico en cada una de las actividades que emprende, tanto dentro como fuera de la universidad o centro de investigación.

Del mismo modo, la política de «puertas abiertas» o las propuestas de gobiernos universitarios transparentes, que muchas veces significa algo tan burdo como reemplazar las paredes de oficinas por simples vidrios, en los que los individuos se encuentran ante el ojo ajeno como si se tratara de peces en una pecera, responden también a principios muy similares a aquellos que pone en funcionamiento el poder disciplinario. De igual manera, la sofisticación de los mecanismos de control biométrico en los espacios laborales, da cuenta de una particular mecánica del poder que se ha instalado en las sociedades contemporáneas.

8. El biopoder

Esta concepción del poder no reducida a su dimensión jurídica o política, pudiera parecer contradictoria con una noción que el propio Foucault ha utilizado para referirse también al poder y que se deriva de la idea del poder como una acción sobre acciones. Nos referimos a la noción de gobierno y de gubernamentalidad. Es decir, la idea según la cual el poder «es una cuestión de gobierno» (Foucault 1988, 15), como ha dicho el propio Foucault. Con esto se refiere justamente al hecho de que el poder, o más bien su ejercicio, consiste en «conducir conductas», como hemos dicho. De este modo, el poder describe la forma en que se dirige la conducta de los individuos. En este sentido, se trata de una manera de gobernar sus conductas, tanto en términos de conductas individuales como de conductas colectivas o grupales.

A partir del análisis de la mecánica del poder disciplinario en las sociedades modernas, Foucault cree haber descubierto que este daba lugar a dos dimensiones o formas fundamentales de ejercicio del poder que denominó anatomopolítica y biopolítica. El primer término hace referencia a algo que ha quedado excluido de los análisis sociológicos sobre el poder como medio de comunicación o como forma de coordinación de acciones, y que es el hecho de que las técnicas de poder disciplinario actúan directa e indirectamente sobre el cuerpo de los individuos. Se trata de una «tecnología política del cuerpo» (Foucault 1993, 33), puesta en juego por dispositivos e instituciones disciplinarias, tal y como el propio Foucault lo analizó en su estudio sobre la prisión.

Es cierto que el uso de castigos y tormentos ha sido corriente a lo largo de la historia como una manera de doblegar a enemigos, a indeseables y a todo aquel que fuera considerado un peligro para la sociedad. No obstante, en las sociedades modernas existen suficientes ejemplos de cómo el cuerpo es sometido a una amplia serie de controles y efectos de poder. Desde aquellos aparentemente más inocentes, como las técnicas mediante las cuales en las escuelas se enseña a los niños a

sentarse derecho, caminar recto o controlar sus impulsos; hasta aquellas técnicas mediante las cuales el Estado obtenía información de los detenidos, de los prisioneros y de todo aquel que pudiera constituir un peligro para su seguridad. El caso de la tortura, como práctica sistemática de castigo sobre el cuerpo de los detenidos, constituye un buen ejemplo de los procesos de racionalización que es posible apreciar en la evolución del biopoder. En este caso, esa racionalización se expresa no solamente en la aplicación de una cierta economía del tiempo, como describe Foucault en el caso de la cárcel moderna, sino en el uso de tecnología para hacer más eficiente la aplicación de la tortura. Desde la aplicación de fármacos, la aplicación de estímulos que perturban los estados de conciencia de los detenidos hasta la utilización de la electricidad como forma de infligir dolor, son todos procedimientos que han requerido de un cierto saber y de una cierta tecnología, que pone de manifiesto esta articulación entre saber y poder, propia de la mecánica del poder disciplinario.

En la actualidad, también los dispositivos que actúan como articulación de un saber médico sobre el uso de nuestros cuerpos y de un conjunto de técnicas acerca de cómo cuidarse uno mismo (vivir sano, comer bien, etcétera) son indudablemente una expresión de esta dimensión del poder, de una forma tal vez menos evidente que aquella que queda de manifiesto en el uso del cuerpo como objeto sobre el que se aplican castigos y tormentos. De todas maneras, se trata también de un modo del ejercicio del poder que acompaña a este proceso de racionalización en el sentido que lo denuncia Foucault cuando sospecha que tras la apariencia de una humanización o de un progreso amparado en la razón, lo que se produce es más bien una mayor sofisticación en la manera de someter a control a los individuos en su cuerpo y asimismo en su mente.

La otra dimensión o forma de ejercicio del poder en las sociedades modernas, pero que tiene su origen en las transformaciones experimentadas a mediados del siglo XVIII, corresponde a la denominada biopolí-

tica[4]. Se trata de una política que actúa en relación a la vida biológica, entendiendo por esto el conjunto de los procedimientos y tecnologías mediante los cuales la sociedad controla y regula los procesos vitales de las poblaciones. Esta distinción entre el poder orientado al individuo como cuerpo biológico, y el poder orientado a la población como nivel biológico de mayor complejidad, es lo que está tras la distinción entre la anatomopolítica y la biopolítica. En ambos casos se trata de lo que genéricamente Foucault llamó biopoder y que se refiere a la manera en que el poder actúa sobre la vida, ya sea regulando el uso del cuerpo o regulando la dinámica de las poblaciones. En ambos casos se trata de una misma forma de poder que la sociología del poder parece haber dejado de lado.

Tal como lo hemos visto antes, Michel Foucault se da cuenta de que el análisis de la sexualidad permite apreciar que el poder no es solamente represión, que no es la imposición de un límite, sino que es también una manera de inducir, de incitar, de producir conductas o producir discursos. En su estudio sobre la historia de la sexualidad sostiene que fue hacia el siglo xviii cuando nace «esta incitación política, económica, técnica, a hablar de sexo» (Foucault 2000a, 33). Justamente, es en este período cuando comienza a evidenciarse un proceso de tecnificación, de racionalización de la sexualidad, mediante el cual a esta se la hace funcionar de acuerdo a criterios de eficiencia, de optimización, y se la hace objeto de discursos analíticos. En suma, sostiene Foucault, la sexualidad se convierte en un tema de «policía». Aparece como un problema que incumbe al futuro de la sociedad y su bienestar. El comportamiento de las variables demográficas, por ejemplo, juega un papel fundamental en el mantenimiento de equilibrios geopolíticos y en la sustentabilidad del crecimiento económico. Es por ello que el problema de la población adquiere a partir del siglo xviii el carácter de un problema político y económico, y se entiende entonces

[4] El curso que dictó Foucault en el Collège de France entre 1978 y 1979 estuvo dedicado a un detallado estudio sobre estas condiciones que concurrieron al nacimiento de esta nueva forma de poder (Foucault 2007).

que sus variables fundamentales serán tanto objeto de discurso, de conocimiento como objeto de intervención, de control. De este modo, la importancia que adquiere la sexualidad a partir de este período para la ciencia y para la sociedad, tiene que ver con el hecho de que ella hace las veces de punto de articulación entre estas dos formas o variantes del biopoder. Como lo dice el propio filósofo, «el sexo está en la bisagra entre la anatomopolítica y la biopolítica, en la encrucijada de las disciplinas y las regulaciones, y en esta función es como ha llegado a ser, al final del siglo xix, una pieza política de primera magnitud para hacer de la sociedad una máquina de producción» (Foucault 1999b, 247).

De este modo el comportamiento sexual de los individuos, o más bien de las parejas, como lo define esta nueva concepción del poder, pasa a ser un asunto de primera importancia desde el punto de vista económico y político. Los comportamientos sexuales, la forma en que los individuos hacen uso de su cuerpo y de su sexualidad, son interpretados por la sociedad moderna como comportamientos económicos y políticos. Como lo expresa Foucault mismo: «Entre el Estado y el individuo, el sexo pasa a ser el asunto que está en juego, un asunto público; toda una trama de discursos, de saberes, de análisis y de obligaciones lo han llevado a eso» (Foucault 2000b, 37).

9. Política, guerra y relaciones de fuerza

Esta concepción del poder no solo contrasta con algunas de las teorías sociológicas que ven el poder como un medio de coordinación o de comunicación que opera en un sistema funcionalmente diferenciado, sino también con la forma en que entiende la vinculación entre las relaciones de poder y las restantes relaciones sociales.

En efecto, el poder entendido como relaciones de fuerza no solamente significa que estas se encuentran diseminadas por todas partes en la sociedad y no limitadas a ámbitos diferenciados funcionalmente. Una teoría del poder como la de Foucault parece entender, además,

que la sociedad misma se constituyera a partir del poder. Esto, porque las relaciones de poder no son exteriores a las relaciones sociales en general; estas no serían, para el pensador francés, una especie de deformación ni una suerte de relaciones parasitarias de aquellas que constituirían el fundamento del orden social, como parecen entenderlo algunas teorías. Es el caso, por ejemplo, de Habermas (1989), para quien el poder constituye más que un medio de control sistémico en que las relaciones sociales de carácter estratégico vendrían a ser relaciones parasitarias de las relaciones sociales comunicativas. Ello porque es el uso comunicativo del lenguaje el que constituye a la sociedad, toda vez que el acuerdo comunicativo tiene efectos vinculantes en razón de la fuerza ilocucionaria que le es inherente al lenguaje y que permite que se coordinen acciones en virtud de aquella. En esta teoría, las acciones estratégicas (abiertas o encubiertas) jugarían un papel secundario en relación con las acciones comunicativas. Estas últimas son las que permiten producir la sociedad al posibilitar que se produzcan coordinaciones de acciones a través del entendimiento comunicativo como mecanismo de coordinación.

El poder, como sucede también con el dinero, es un medio que sustituye al entendimiento comunicativo en aquellos ámbitos especializados funcionalmente. Pero ambos medios dependen de un anclaje institucional en el mundo de la vida, que se expresa en el marco institucional que regula la operación de ambos medios de control, como consecuencia del primado que la acción comunicativa tiene con respecto a la acción estratégica. En términos simples, el modo original de uso del lenguaje es el uso comunicativo, de manera que todo empleo no comunicativo, no orientado al entendimiento, viene a ser un uso secundario o derivado.

Así, las relaciones de poder no solamente son diferentes de las relaciones sociales que se coordinan por medio del entendimiento comunicativo, sino que son potencialmente dañinas a estas últimas en la medida en que el entendimiento llegara a ser sustituido por el

poder. Las consecuencias constituyen lo que Habermas definió como colonización sistémica del mundo de la vida, que consiste en la perturbación que provoca la expansión de los sistemas funcionalmente diferenciados en los procesos de reproducción simbólica del mundo de la vida, a través de la interferencia del dinero y el poder en los ámbitos de acción estructurados comunicativamente.

Esta visión de las relaciones de poder —distintas de las relaciones que constituyen a la sociedad y opuestas a las mismas— se encuentra también en la formulación que ha realizado el biólogo Humberto Maturana sobre los sistemas sociales (Maturana 1995). Según él, la sociedad se constituye a partir de relaciones sociales. Genuinamente sociales, deberíamos agregar. Por ellas entiende Maturana las relaciones que establecen entre sí los seres humanos, basadas en el amor como disposición corporal dinámica. Esta disposición se manifiesta bajo la forma de la aceptación del otro como legítimo otro en la convivencia, tal como reza la célebre fórmula del biólogo chileno. En este sentido, solamente el amor como emoción puede dar origen a relaciones sociales porque estas se definen por esa aceptación mutua y no por el sometimiento del otro o su utilización como medio para el logro de los propios fines. Así, ni las relaciones de trabajo ni las relaciones de poder serían relaciones sociales, por cuanto se basan en la negación del otro como legítimo otro en la convivencia. El poder es un fenómeno que conlleva el sometimiento de la voluntad ajena y no constituye una relación genuinamente social.

La explicación de Maturana para reservar a las relaciones basadas en el amor el calificativo de sociales se basa en el papel que ellas han tenido en los procesos de hominización y de constitución de un modo humano de vida. El lenguaje, como forma de coordinación de acciones, fue posible por esta disposición corporal dinámica, el amor, y de ese modo se ha preservado a través de los años nuestro linaje humano.

Teorías como las de Habermas y Maturana conciben las relaciones de poder como ajenas a aquellas que son constitutivas de la

sociedad. En el caso de Habermas, es cierto que él define la sociedad como constituida tanto por el mundo de la vida, cuyas acciones son comunicativamente estructuradas, como por los sistemas político y económico, cuyas acciones son sistémicamente estabilizadas a través de medios de control. Sin embargo, al hacer descansar el fundamento de la sociedad en los ámbitos estructurados normativa o comunicativamente, coloca a las relaciones de poder como relaciones exteriores a las relaciones comunicativas.

Para Foucault, en cambio, hemos visto que las relaciones de poder no son exteriores a las relaciones sociales en general. No solo en el sentido de que las relaciones de poder son un tipo de relación social, sino porque las relaciones sociales están atravesadas por relaciones de fuerza, y desde ese punto de vista son inmanentes a lo social. No podría haber una contraposición entre las relaciones de poder y las restantes relaciones sociales en los términos que lo plantea Maturana, por ejemplo. Es decir, ontológicamente, no parece haber en la realidad social dos niveles o dos ámbitos diferenciados en los que las relaciones de fuerza formen una suerte de entorno para uno de ellos o se constituyan «afuera» de la sociedad.

Esta convicción acerca del carácter constitutivo que las relaciones de poder parecen tener en la sociedad, Foucault la comparte con el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1991), para quien también la sociedad está constituida por relaciones de fuerza en distintos ámbitos o espacios sociales, todos los cuales responden a un principio similar que Bourdieu expresa con la idea de espacio de relaciones de fuerza o campo. De acuerdo al sociólogo francés, el mundo social está organizado como un sistema de relaciones de fuerza y en él los agentes actúan en función de la posición que ocupan al interior de dicho espacio, y de los efectos de campo que sobre ellos ejercen las mismas luchas y relaciones de fuerza que constituyen el campo. En este sentido, tampoco habría en la sociedad una suerte de fundamento o de ámbito exento de relaciones de poder desde el cual emanara la fuerza o principio constitutivo de lo genuinamente social.

No se trata, como cree Habermas, que las relaciones de poder penetren ámbitos estructurados comunicativamente y con ello pongan en riesgo los procesos de reproducción simbólica de la sociedad. Tampoco se trata de que las relaciones de poder sean la manifestación de una forma de acción particular a la que se le pudiera contraponer aquella cuyo fundamento se encuentra en el entendimiento comunicativo, en la aceptación del otro como legítimo otro en la convivencia, como diría Maturana.

Para Bourdieu como para Foucault, las relaciones de poder son constitutivas de lo social y desde ese punto de vista una analítica del poder, de sus mecanismos, debe realizarse en relación con el campo de relaciones de fuerza. Ambos autores recurren a esta noción de campo para describir la forma que toman las relaciones sociales consideradas en términos de relaciones de fuerza. En su *Historia de la sexualidad*, sostenía Foucault que «es en este campo de relaciones de fuerza donde hay que analizar los mecanismos de poder» (Foucault 2000a, 128).

En esta concepción del poder, entendido este como «la multiplicidad de relaciones de fuerza que son inmanentes al dominio donde ellas se ejercen, y que son constitutivas de su organización» (Foucault 2000a, 121-122), se enfatiza la idea de que el poder está en todas partes, que es omnipresente, que allí donde hay relaciones sociales, hay asimismo relaciones de poder. Más que englobar todo, dice el filósofo francés, el poder viene de todas partes. Por eso es que las teorías sociológicas del poder, que lo entienden como un medio que delimita un espacio de acción formalmente organizado no logran comprender su real dimensión, por cuanto el poder no es una institución, no es un sistema ni es una estructura. El poder constituye una situación, una estrategia, que se realiza en forma de relaciones.

En su *Historia de la sexualidad*, Foucault ofreció una caracterización del poder en la que enfatizaba los siguientes rasgos (Foucault 2000a, 123 y ss.):

I. El poder no es algo que se posea, sino que es algo que se ejerce en la trama de relaciones y situaciones que lo constituye.
II. Las relaciones de poder no se encuentran en una relación de exterioridad con respecto de otros tipos de relaciones. Las relaciones económicas, las relaciones sexuales, las relaciones de conocimiento, son todas ellas relaciones a las que les son inmanentes las relaciones de poder. Estas últimas tampoco son una suerte de superestructura reguladora o de prohibiciones que pudiera erigirse sobre las relaciones económicas, tal como parecen entenderlo algunos marxistas. Las relaciones de poder son productoras porque el poder lo es.
III. El poder viene desde abajo y produce efectos de clivaje sobre el conjunto del cuerpo social, recorriendo sus instituciones, familias, aparatos de producción, etcétera, que les sirven de soporte.
IV. Las relaciones de poder son al mismo tiempo intencionales y no subjetivas. Aunque comportan cálculo (todo poder se orienta a determinados objetivos), no son el resultado de una decisión o de una elección de un sujeto individual.
V. Donde hay poder, hay resistencia. Así como las relaciones de poder actúan en una multiplicidad de puntos en el cuerpo social, así también las resistencias se encuentran dispersas en la sociedad. Como el poder circula entre los individuos y circula en la sociedad, así igualmente lo hacen estas resistencias que todo poder siempre genera. No se trata de algo ajeno o exterior a las relaciones de poder, sino, por el contrario, es un efecto esperable de ellas. Aunque dinámicas y móviles, estas resistencias son las que pueden llegar a condensarse a tal punto que pueden producir una revolución.

El que el poder esté vinculado al saber, implica que las resistencias al poder son asimismo resistencias de aquellos saberes que han sido sometidos por la imposición de los efectos de poder de los discursos que se erigen en discursos dominantes. El avance de la psiquiatría o de cualquiera de las ciencias positivas, implicó ciertamente un some-

timiento de aquellos saberes que históricamente también producían discursos acerca de los males o de la condición que aquejaba a los individuos. Hasta hace algunos años, aún era posible escuchar en una ciudad como Santiago, de componedores de huesos, de mujeres capaces de romper empachos y, en general, de todo ese universo que conforma la medicina popular. Son esos saberes populares, esos saberes locales, que llegaron a ser descalificados por los saberes dominantes, los que igual reaccionan ante la imposición de los efectos de poder de los discursos científicos mediante lo que Foucault describió como una insurrección de los saberes (Foucault 2000B).

Como el poder consiste siempre en relaciones de fuerza, Foucault invierte la relación que estableciera Clausewitz acerca de la política y la guerra. Para el conocido militar prusiano, la guerra no era más que la continuación de la política por otros medios. Aquí, es la política la que le impone a la guerra su lógica, es decir, la guerra funcionaría con la lógica de la política. Sin embargo, Foucault, planteó justamente la relación inversa, al sostener que es la política la continuación de la guerra por otros medios (Foucault 2000b). Con ello el profesor del Collège de France quería hacer ver tres cosas.

En primer lugar, que las relaciones de poder, en tanto relaciones de fuerza, han sido el resultado de alguna forma de guerra. En este sentido, la función del poder político sería justamente insertar esa relación de fuerza, constitutiva como guerra, en las instituciones. Como una suerte de guerra silenciosa, sostiene Foucault.

En segundo lugar, las luchas políticas, la política misma, no serían sino las secuelas de la guerra. En otros términos, la política sería tan solo un episodio más de un proceso más amplio definido por el estado o la situación de guerra.

Y en tercer lugar, que la decisión última sobre esta situación de guerra únicamente la pueden definir las armas. Es decir, el término de la lucha política lo decide una situación de fuerza mediante el uso de las armas.

De este modo, para Foucault, la guerra sería el modelo a partir del cual funciona la política y funciona el poder. Es decir, este último no puede ser definido más que en términos belicistas. Esto significa que la política está bastante lejos de lo que muchas teorías hacen creer acerca de ella, en el sentido de que la política sería el terreno en el que nuestras diferencias o nuestros conflictos se resolverían mediante la lógica de la persuasión, mediante la deliberación argumentativa o que la política tendría un fundamento puramente discursivo.

Se comprenderá que desde esta concepción del poder y de la política, la idea de ciudadanía parece disolverse, en el sentido de que la visión clásica de las teorías sobre la democracia y las teorías sobre la soberanía popular no encuentra asidero en una teoría del poder como la que ofrece el filósofo francés, máxime cuando la define a partir del modelo de la guerra. Además, suponer que el poder es algo que está concentrado en un órgano centralizado que pudiera ser objeto de control o de fiscalización por parte de la ciudadanía organizada, constituye una visión errónea, por cuanto los ciudadanos no serían más que una simple abstracción. Estos no se encuentran al margen del poder, sino que están atravesados por esas relaciones de fuerza que hacen del poder un complejo mecanismo que opera desconcentradamente, que opera como una extensa red de actos de poder. ¿Qué sentido tendría pensar en poder someter a control ciudadano el poder político, por ejemplo, si lo fundamental de los mecanismos de poder disciplinario escapan a cualquier intento de control reflexivo por parte de una ciudadanía activa y empoderada, como suele decirse, debido a que ellos no se encuentran limitados a aquellas estructuras identificadas convencionalmente como depositarias del poder?

Al mismo tiempo, esta ilusión de control del poder mediante una democracia deliberativa o mediante un espacio público que opera en base a una racionalidad comunicativa, por ejemplo, parece ser igualmente una tarea imposible, toda vez que las propias estructuras jurídicas en la sociedad moderna se sirven de la positivización de los saberes, de

las disciplinas. Además, esa ilusión de poder someter a control el poder es tributaria de la errónea concepción jurídica del poder, la que, como hemos visto, está muy lejos de ofrecer la descripción más adecuada del modo en que el poder funciona en las sociedades modernas.

Contrariamente a lo que desde una perspectiva liberal se pensaría, la actual tendencia a promover en el funcionamiento del aparato público mayores niveles de transparencia, no parece ser únicamente un progreso desde el punto de vista de la capacidad de fiscalización y control ciudadano de la acción de los organismos públicos. Como tampoco lo es en el caso de otros ámbitos de la sociedad donde también se implementan políticas de transparencia. Si Foucault está en lo correcto, no serían solamente medidas ineficaces para someter a control al poder jurídico, sino que más bien pudieran ser ellas la expresión de esta profundización de las técnicas de poder disciplinario que tienen una clara connotación panóptica.

Foucault, al ofrecer una descripción del poder que contrasta con las teorías de la diferenciación funcional, finalmente desdibuja la clásica distinción entre Estado y sociedad civil. El equivalente en términos de teoría política de aquellas teorías que creían que las relaciones de poder eran una amenaza para las relaciones sociales constitutivas de una sociabilidad al margen del Estado, se encuentra en las teorías que ven en la sociedad civil, como opuesta a la sociedad política, el ámbito desde el cual es posible hacer frente al avance de la dominación y la sujeción del individuo a los poderes que emanan desde las estructuras de dominación.

Sin embargo, hemos visto cómo esto no constituye más que una vana esperanza de algo que objetivamente no está en condiciones de ocurrir, por la simple razón de que no hay en la sociedad algo así como un lado luminoso y un lado oscuro que se encuentran en una lucha por el dominio de la luz o las tinieblas. Como hemos visto, el poder es un fenómeno constitutivo de lo social, constitutivo de las relaciones sociales y la vida social misma no está exenta de esas relaciones de

fuerza. De ahí que en Foucault no tenga mucho sentido la distinción entre Estado y sociedad civil como condición de posibilidad para una suerte de resistencia civil ante el poder político.

10. A modo de conclusión

Habermas (1993) se ha encargado de indicar que la teoría del poder de Foucault se encontraría ante una aporía, es decir, ante una contradicción o una dificultad lógica que deriva del hecho de que al afirmar que las relaciones de poder están en todas partes y no hay una separación entre el espacio de operación del poder y el espacio en que operan otras formas de acción y de racionalidad, ¿de dónde podría entonces provenir la resistencia a ese poder que opera como una extensa red de prácticas disciplinarias? Es cierto que Foucault sostiene que el poder disciplinario genera siempre una forma de resistencia, pero cabe preguntarse si acaso esas formas de resistencias resultan suficientes para subvertir el sistema de relaciones de poder. Si acaso es posible que logren articularse de tal modo que contribuyan realmente a la realización de un desmantelamiento radical de los mecanismos del poder disciplinario. Si las formas de asociatividad, si la acción comunitaria o los diversos particularismos culturales que ven una amenaza en este poder disciplinario no encuentran espacio desde el cual hacer frente eficazmente a estas prácticas de dominación y sometimiento, ¿cómo podrían realmente ofrecer una alternativa política y cultural?

Este tema ha sido debatido en el seno de movimientos sociales, tales como el movimiento estudiantil. De allí que en la actualidad el movimiento estudiantil chileno, que en el 2011 pareció poner en jaque al poder político con la movilización social, haya recurrido a formas de organización alternativas a las que tradicionalmente utilizó a lo largo de su historia de luchas. La proliferación de mesas planas, de asambleas deliberativas, de estructuras flexibles y mecanismos de toma de decisión que se asemejan a una suerte de democracia directa, fueron vistas como

una manera de hacer frente a los efectos de poder que emanaban de las estructuras tradicionales de los centros de estudiantes. Tras ellas parecía manifestarse un genuino deseo de romper con la cultura autoritaria y burocrática que existía en las orgánicas tradicionales. Sin embargo, también es cierto que esas formas alternativas tendían a reproducir las relaciones de poder en el seno de la organización horizontal misma. No son pocos los estudiantes que han denunciado el recurso a estrategias de amedrentamiento, o que se han sentido intimidados ante el poder de aquellos que hacen de la asamblea una herramienta para ejercer influencia sobre los demás. En este sentido, si Foucault está en lo correcto, pareciera difícil no esperar que ocurriera igual esta clase de fenómenos en el seno de movimientos u organizaciones que buscan resistir legítimamente al poder disciplinario.

Por otro lado, ¿qué posibilidad hay de generar una resistencia organizada al poder hegemónico? En Foucault se desdibuja aquello que en otras teorías se concibe como contrahegemonía o contraproyecto hegemónico, por ejemplo. En este sentido, no queda muy claro cuál sería el papel de la acción política en este contexto. Al respecto, surge una imagen paradójica, que es la del Foucault militante y activo impulsor de iniciativas de denuncia ante los abusos del poder, desde la condición de los presos en las cárceles francesas hasta la denuncia por los crímenes del franquismo. Sin embargo, no resulta claro cómo se inserta ese tipo de acciones en una teoría que no solamente logre describir los mecanismos de funcionamiento de un poder que resulta ser más complejo y más sofisticado que aquel que solían reconocer las teorías del poder convencionales. No resulta claro en qué podría fundamentarse la confianza en que es posible romper con este sistema de relaciones de poder.

De alguna manera, al filósofo francés le ocurre algo similar a lo que le pasa a Pierre Bourdieu, con quien comparte una visión semejante sobre el carácter transversal de las relaciones de poder en las sociedades modernas. Para el sociólogo del Collège de France, las estructuras de

dominación eran la objetivación de las disposiciones incorporadas en los agentes. Pero entonces, ¿cómo poder romper con esas estructuras en tanto ellas se originan en disposiciones (*habitus*) que no resultan modificables mediante la propia acción reflexiva de los sujetos? Foucault parece enfrentarse a una situación similar, en tanto las relaciones de poder, actualizadas bajo la forma de un sistema cuyo mecanismo es posible describir, pero cuyo funcionamiento no es posible modificar reflexivamente, colocan al agente, al sujeto, en un escenario en el que la resistencia pudiera derivar en una simple reacción espontánea, aunque sin necesariamente una capacidad de transformación real.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.

------. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.

Coriat, Benjamin. *El taller y el cronómetro*. México: Siglo xxi, 2003.

Darwin, Charles. *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1945.

Durkheim, Emile. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal, 2001.

Foucault, Michel. «El sujeto y el poder». *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, N.º 3 (Jul.-Sep., 1988): 3-20.

------. *Vigilar y castigar*. México: Siglo xxi, 1993.

------. *La vida de los hombres infames*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.

------. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo xxi, 1997.

------. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*. Vol. I. Barcelona: Paidós, 1999a.

------. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III. Barcelona: Paidós, 1999b.

------. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, París: Gallimard, 2000a.

------. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000b.

------. *Dits et écrits I. 1954-1975*. París: Gallimard, 2001.

------. *nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Grasset, 1978.

Habermas, Jürgen. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981.

------. *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Madrid: Taurus, 1989.

------. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1993.

Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad, 1970.

Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Vol. I. Barcelona: Gredos, 2002.

Larraín, Jorge. *El concepto de ideología*. Vol. 4: *Postestructuralismo, posmodernismo y postmarxismo*. Santiago: Lom, 2010.

Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós, 1969.

Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Herder, 2007.

Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Madrid: Espasa Calpe, 1992.

Maturana, Humberto. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago: Dolmen, 1995.

Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1987.

Münch, Richard. *Sociological Theory III: Development Since the 1960's*. Illinois: Wadsworth Pub Co, 1994.

Parsons, Talcott. «On the concept of political power». En R. Bendix y S.M. Lipset, *Class, Status, and Power*. Nueva York: The Free Press, 1966.

------. *El sistema social*. Madrid: Alianza, 1988.

Pingaud, B. «Jean-Paul Sartre répond». *L'Arc* 26. Ed. Le Jas, París, La-Revest-Saint-Martin (1966): 87-96.

Ritzer, George. *Postmodern Social Theory*. Nueva York: McGraw-Hill, 1996.

Wahl, François. ¿Qué es el estructuralismo? Buenos Aires: Losada, 1975.

Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Habermas: la democracia deliberativa como democracia radical

Pablo Salvat

1. Aspectos generales

J. Habermas no es un filósofo político que tenga en los asuntos públicos —los poderes, los regímenes, los ciudadanos, el Estado— su centro reflexivo primordial. En particular, porque no es primero que nada un pensador de la política de manera abstracta y específica. Más bien, es alguien que, a propósito de su interpretación de la evolución de las sociedades modernas, reflexiona sobre cómo se reflejan ciertas dificultades en el campo de la organización de la sociedad, la política y el poder. Es decir, construye, a diferencia por ejemplo de J. Rawls o quizá de H. Arendt, un enfoque más amplio y general, donde aborda asuntos referidos al conocimiento, los intereses, la sociedad, el lenguaje, lo ético, el derecho, intentando su articulación desde una filosofía de la comunicación. Es decir, aunque quizá él mismo se defendería de esto, enmarca su reflexión sobre la política y la democracia en un contexto de propuesta filosófica más abarcante. Aunque esa amplitud no es de tipo sustantiva, i.e., metafísica —o no quiere serlo—, sino como siempre señala, es más bien de tipo «reconstructiva»:

> Yo propongo que la filosofía se limite a la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento democrático, al análisis de las condiciones del discurso y la negociación racionales. En

> esta función la filosofía no precisa proceder de modo constructivo, sino solo reconstructivo. Las respuestas sustanciales, que tienen que encontrarse aquí y ahora, se dejan al compromiso más o menos ilustrado de los participantes, lo que no excluye que también los filósofos participen en las discusiones públicas, aunque en el papel de intelectuales, no de expertos (J. Habermas, J. Rawls 1998, 71).

Es importante este punto porque decide el desarrollo de este trabajo. Es decir, no se puede entender bien lo que Habermas visualiza con el fenómeno de la política, el poder o la democracia, sin pasar revista a su elaboración intelectual y reflexiva. Esta la podemos sintetizar en dos motivos: una teoría de la sociedad a dos niveles, como sistema y mundo de la vida, y una filosofía de la comunicación, basada en el descubrimiento —central en la filosofía contemporánea— del lugar fundamental que ocupa el lenguaje en el espacio de la interacción e intersubjetividad, en la conformación de las identidades personales y colectivas.

Su trabajo lo convierte en una de las figuras actuales más importantes del pensar filosófico y sociológico después de la Segunda Guerra Mundial, con un amplio reconocimiento en Alemania, Europa y Estados Unidos. Representa, junto a Gadamer, una de las cumbres más señeras del pensamiento alemán de las últimas décadas. Formado filosóficamente en la Universidad de Bonn, se traslada a Fráncfort alrededor de los años cincuenta. Allí entra en el estudio del marxismo, centrándose en la herencia del joven Marx, en las obras de Lukács y Korsh, y abarcando también la corriente austríaca. Desde la tradición de la filosofía contemporánea (fenomenología, Heidegger, Dilthey, entre otros), pero avanzando por su propio camino de articulación de problemas, descubre los temas de la teoría crítica. La empatía, podría decirse, con el trabajo intelectual en la Escuela de Fráncfort fue intensa y su introducción a ella facilitada, en buena medida, por su relación con Adorno, de quien fue asistente entre 1956 y 1961.

Sus intereses como pensador son de variado tipo y anclaje. Difícil por ello sintetizar en pocas palabras su derrotero intelectual y su extraordinaria capacidad de asimilar posturas distintas en función de sus propios objetivos. Sus preocupaciones van desde disputas en torno al conocimiento y la conexión entre teoría y praxis, hasta el intento por descifrar las formas de socialización comunicativa de la identidad de los sujetos en sociedades complejas, pasando por un esfuerzo permanente por entender las recurrentes crisis del proceso de modernización capitalista y sus patologías. En función de las interrogantes del pensamiento y la sociedad de su tiempo, Habermas echa mano a un amplísimo campo de recursos teóricos y analíticos en su trabajo: desde el marxismo crítico, pasando por la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, el psicoanálisis, hasta la teoría de sistemas; todo ello, para aclarar los destinos de la modernidad occidental en distintos planos y lo que llama (después de una crítica más radical), sus «patologías» (desviaciones o cosificaciones en términos de G. Lukács).

Puede decirse, entonces, que su norte ha sido siempre de tipo normativo y no solamente descriptivo-explicativo. Esto permite entender su esfuerzo de rescatar el núcleo válido de la teoría crítica y de una razón crítica (nunca posible de confundir con la realidad misma), una razón que debe trabajar no ya como intento de respuesta total (o única, es decir, como una metafísica capaz de redescubrir un nuevo principio explicativo y unitario del mundo total), sino como vigilante e intérprete de nuestro presente. Vigilante de las formas de sociedad, de las relaciones sociales e institucionales conformadas para indagar su adecuación o no a estándares normativos más altos. Intérprete, porque no puede hacer otra cosa frente a nuevas significaciones de la praxis.

2. La atención en el desarrollo de la sociedad moderna

Un aspecto primordial a considerar es que la óptica habermasiana se enfoca, de manera principal, a una lectura o diagnóstico de la socie-

dad moderna. En Habermas han influido, como en todo pensador, la propia experiencia biográfica como cuestiones más globales: el triunfo del nacionalsocialismo y la Segunda Guerra Mundial, la división del mundo en bloques y la herencia intelectual del marxismo crítico, la Escuela de Fráncfort y la asimilación de una importante diversidad de autores y corrientes. En sociología, por ejemplo, un abanico que abarca a Durkheim, Weber, Parsons y Luhmann. Su modo de aproximarse al fenómeno de la sociedad moderna tiene el ingrediente de un diagnóstico del proyecto moderno como un proyecto en crisis, idea que opera como guía permanente en su producción intelectual. Es decir, su lectura de la tarea de las ciencias sociales y de la filosofía estará ligada al diagnóstico y evaluación de la sociedad en la que se vive. Dicho de otra forma, Habermas no concibe para la teoría social y filosófica una tarea solamente de mostración y descripción de lo que hay, de manera neutra y aséptica. Lo que hay —lo fáctico—, en lo social y sus lecturas, es fruto histórico de intervenciones, creencias, idearios y luchas diversas. Al interés por el conocimiento propiamente tal, la especie humana ha expresado también un interés autocomprensivo e histórico, y simultáneamente, como piloto muchas veces de ambos, subyacente, ha tenido un interés por la emancipación de condiciones poco humanas. Cada uno de estos intereses ha encontrado sus modos propios de expresión y salida (Habermas 1976). Aunque, el proceso modernizador ha sido hegemonizado por el interés cognitivo, capitaneado por un determinado modelo de ciencia y técnica, su eficacia y éxito le han dado ese sitial. Por ello, para Habermas, la ciencia y la técnica ocupan, sin solicitarlo, el rol de la nueva metafísica. Su teoría de la sociedad tiene que ser, por ello, una teoría crítica al mismo tiempo (Habermas 1973).

Los esfuerzos de apropiación y comprensión para abordar la creciente complejidad y diferenciación de las conexiones entre teoría y praxis se revelarán como ejes centrales de su pensamiento. Esa conexión es la que se ha visto oscurecida y opacada con los procesos de modernización y sus correspondientes consecuencias en la vida social. Muchas

veces entre esas consecuencias está el tratamiento unilateral de ambos términos: o la inclinación a ver la teorización como algo desligado, neutro, puro, incontaminado (de intereses de poder, económicos, valóricos o de otro tipo); o, por otro lado, la tendencia a considerar la acción como movida por el instinto, las pulsiones, las tendencias biológicas o económicas. Dicho de otra forma, intenta descifrar el clivaje entre cientificismo versus irracionalismo como una constante en el devenir de la historia de Occidente. Y este resulta un asunto crucial a la hora de recuperar un uso público de la razón; un uso en el cual la razón humana pueda hacerse cargo tanto de las preguntas que provienen de la *nature* como de aquellas que provienen de la marcha de nuestra propia sociedad y sus instituciones. Esa ha sido una de las tareas que han dado sentido y justificación al filosofar en la historia occidental. Justamente los tiempos complejos alientan nuevamente a asumir esas tareas. Tanto los problemas de interrelación con la naturaleza, debido al modelo de desarrollo, como la opacidad de la marcha de la sociedad, incentivan a hacerse cargo, intentando escrutar sus aporías e insistiendo en encontrar las claves de racionalidad.

Esta confrontación dará justamente uno de los sentidos al término «crítico» que utiliza Habermas. Por ello es un heredero, por un lado, de la tradición enmarcada en la Escuela de Fráncfort; y por otro, de una visión del filosofar como un acto, un gesto reflexivo del cual lo más relevante es su capacidad de crítica, y no tanto, un destino contemplativo de ella: la filosofía, a despecho de sus pretensiones contemplativas, ha tenido en su historia bastante más que esa pretensión (es decir, de ser solamente puro amor a la sabiduría, como se nos ha enseñado). Y aquí de nuevo planea la famosa tesis 11 del joven Marx (Habermas 1981). Por ello, sus trabajos, más que inclinarse por la elaboración de un sistema especulativo de filosofía, se inclinan por conformar una teoría de la sociedad, pero en permanente diálogo con la filosofía. Para ello se servirá de las categorías de trabajo e interacción. Ambas expresiones resultan del quehacer humano y, con ello, se constituyen

en las dos vías primordiales de socialización y autoconstitución de la especie. Acción instrumental y acción comunicativa se conforman como el nuevo par dialéctico en la historia del humano. No hay que buscar criterios normativos de cuestionamiento e intervención fuera de la acción social en cuanto intersubjetividad; ni fuera de los sujetos en una especie de macrosujeto: la historia, la naturaleza, la clase, el mercado, sino en la comunidad de lenguaje en la cual estamos siempre situados. La comunidad de interacción mediada por el lenguaje está siempre en acto en la vida social, en las relaciones sociales, siempre que se requiera el lenguaje. ¿Por qué esto es así? Porque en el fondo, en todo acto de lenguaje hay siempre investido un *telos* de la comprensión en una triple dirección: dirigida hacia el mundo externo, dirigida hacia los demás o dirigida hacia nosotros mismos (Habermas 1987). El lenguaje posee un *telos* propio, interno: estar orientado al entendimiento (*Verstandigung*). Elementos que desarrollará a través de lo que llama una pragmática universalista (Habermas 1990 y 2002).

Eso lo lleva a plantear la necesidad de un concepto *distinto de sociedad*. Por un lado, que no sea meramente una nueva totalización desde lo alto, una nueva cosificación; pero tampoco, por el otro, un desechar el término al estilo del individualismo metodológico. El concepto de sociedad que plantea, como hemos dicho, lo ve en dos niveles: como sistema y como mundo de la vida. Según el sujeto sea un participante, la sociedad se presenta como mundos de vida, esto es, como acervos culturales —lenguaje y cultura—, que permiten a los actores tener a la mano creencias, convicciones, valoraciones, que les posibilitan enfrentar nuevas definiciones o negociaciones de la situación de procesos de mutuo entendimiento. Cualquier participación de los individuos se da sobre un trasfondo de presupuestos y una precomprensión global compartida previamente a problematizaciones, acuerdos o desacuerdos explícitos.

Según Habermas, si se identificara la sociedad solamente con el mundo de vida, podríamos generar unas nuevas ficciones: la de creer

en la mera autonomía de los actores sociales, en la independencia de la cultura, o la transparencia de una comunicación dada. Y sabemos que ello no es tan así. Por eso, otra manera de considerar la sociedad se da cuando asumimos la postura del *observador* por medio de la cual hacemos frente a esas ficciones. Según esta postura, no pueden dejarse las tareas de coordinación e integración a la acción comunicativa únicamente; ella se revela incapaz de lograrlo (diversificación, luchas, transgresiones, etcétera). Se requieren otros nexos funcionales, y en el caso de la modernidad social, ellos son el ámbito económico y el político-administrativo.

Si no tenemos formas sistemáticas de integración, al parecer la estabilidad y mantenimiento en el tiempo de la sociedad se haría demasiado difícil, ya que el mecanismo de la acción comunicativa es frágil para realizar esa tarea. Por eso, Habermas distinguirá entre integración sistémica e integración social. Estas ópticas vistas separadamente serían, claro está, unilaterales. Apuesta por que una teoría de la sociedad combine ambas perspectivas; que articule tanto la perceptiva internalista del participante como la perspectiva externalista del observador, el análisis hermenéutico y estructural con el análisis funcionalista y sistemático, el estudio de la integración social con el estudio de la integración sistemática (Habermas 1987, vol. 2).

3. Sentido crítico normativo y crisis de la razón política: sociedad y emancipación

De lo que se trata entonces es de recuperar o mantener, de manera legítima, es decir, racional, la dimensión normativa en el campo de la acción política, jurídica, social o de las pretensiones ético-morales. Mantenerla y/o reconstruirla frente a la dialéctica modernidad/modernización que, historizada, redefine y complejiza las relaciones entre facticidad y validez. Hemos señalado que para Habermas la modernidad, en cuanto proceso de racionalización de los mundos de vida, se

reafirma como un fenómeno muy complejo, leído desde las distinciones realizadas por Hegel, Marx, Weber o Lukács, entre otros. En el proceso de racionalización social que ese fenómeno comporta, se debilitan los aspectos portadores de emancipación y reconciliación, y también aquellos más ligados a elementos represivos y causas de división. Aquí, racionalización implicará al mismo tiempo diferenciación y condensación, urdiendo así un tejido de hilos intersubjetivos que reúnen los elementos cada vez más diferenciados de la cultura, la sociedad y la persona. Con esta situación a la vista, Habermas es consciente de las dificultades que tiene el eventual potencial de una intersubjetividad comunicativamente establecida, más aún frente a un mundo de la vida crecientemente racionalizado bajo la impronta de una socialización fuertemente individualizante. De allí que, en medio de esta situación, no se vea como una tarea sencilla determinar y reconstruir los contenidos normativos de la modernidad, y de ese modo salvaguardarlos no solo del vendaval racionalizador y objetivador, sino también de aquellas interpretaciones que lo leen como un camino inviable. Esto se debe al supuesto nuevo paisaje de un mundo totalmente administrado, que no deja espacio para el contenido *ambivalent*e de la modernidad social y cultural:

> Las diferencias y contrastes (ilustración/manipulación; fuerzas de producción/fuerzas de destrucción; efectos garantizadores de la libertad/efectos destructores de la libertad) están ahora tan socavados, e incluso demolidos, que la crítica, en el chato y descolorido paisaje de un mundo totalmente administrado, totalmente sometido a cálculo, integralmente transido por relaciones de poder, ya no puede distinguir contrastes, matices o tonalidades ambivalentes» (Habermas 1989, 399).

Por ello mismo entonces, no es fácil la tarea de rehabilitar una idea de razón como praxis comunicativa desde la cual puedan salvaguardarse y proyectarse —sin ir a dar a nuevas totalizaciones, desde la crítica radical de la razón y/o la teoría de sistemas—, los contenidos

normativos de la modernidad (autorrealización, autodeterminación, autoconciencia).

Los elementos vistos hasta aquí sirven para mostrar algunos rasgos del proyecto habermasiano y su envergadura a la hora de elaborar una propuesta de recuperación de las posibilidades de una normatividad ético-moral pública, compartida y decidida, de manera pluralista, libre y debatida por los sujetos en tanto personas-ciudadanos. Es claro que, desde el resquebrajamiento de las imágenes de mundo, no puede ya presuponerse a priori los contenidos hacia los cuales se orientarán la acción y las normas que la presiden. Por eso mismo se vuelve necesaria una redefinición del ideario normativo moderno en clave ahora posmetafísica, poskantiana, posweberiana y que asuma el giro lingüístico-pragmático. Vuelve a colocar entonces la pregunta: ¿qué significa un sujeto, un ciudadano y una sociedad emancipada, autónoma y justa, autorrealizada, después de la historia del siglo xx? Con ello nos dirigimos, de modo indirecto, claro está, hacia la relevancia político-social y cultural que tiene esta forma de recuperar el espacio práctico-normativo. Por cierto, Habermas renuncia a darle una norma al mundo de manera directa. Más bien abre lugar a que ello se produzca como resultado legítimo de la interacción, debate y argumentación de todos los afectados e interesados en los distintos asuntos de una vida en común.

Desde este punto de vista, nuestro autor sabe que el filósofo moral no está por sobre las capacidades del conjunto de la sociedad y que simplemente no puede por sí y ante sí modificar el estado de cosas actual. Las tareas comprensivas y de transformación de los poderes e instituciones, en función de la creación de condiciones donde sea factible esta manera de construir comunidad-sociedad, le pertenecen a todos los ciudadanos. Son ellos (como sociedad civil, ciudadanía asociada y autorganizada), y no un macrosujeto vanguardístico, o la iluminación aislada de un profeta, a los que corresponden las tareas de construir una sociedad más justa y solidaria.

Vistas así las cosas, su enfoque incluye en la dimensión normativa la cuestión política, toda vez que no produce un abismo entre los asuntos práctico-morales y los público-políticos, o entre individuo y sociedad. Ahora, como hemos sugerido anteriormente, la concreción histórica de condiciones de esta naturaleza es una tarea que no puede realizar de forma directa y por sí misma la ética discursiva y sus principios orientadores. Entra entonces a jugar su rol el principio de discusión, la política y el derecho. Por cierto, en este caso, no cualquier política ni cualquier derecho. Tienen que diseñarse en complementación y mediación de los principios de esa ética discursiva, y simultáneamente tomar en cuenta las realidades del tiempo presente para ambos espacios de acción.

En lo relativo a su modo de ver las posibilidades de la acción política en general, Habermas nuevamente quiere rescatarla de las aguas de la mera estrategia o del puro tecnocratismo o incluso, de la sola legalidad. Pero, claro, no se trata en su visión de volver a una idea de política como la que alimentaba la ciudad-estado griega; o de reponer un nuevo ideario unificador y orientador para la marcha de las instituciones como lo sugiere cierto republicanismo. Tampoco de limitarse a la visión liberal de la política y el Estado.

Uno de los datos centrales de esa realidad en la cual crece la reflexión, que no podemos echar por la borda, será la del poder y la dominación (cuando los intereses de unos pocos pasan por los intereses de todos, y se toman decisiones suplantando la voluntad general y los intereses de la colectividad) —sea del hombre por el hombre, o de las instituciones o sistemas por sobre el hombre. El trabajo habermasiano desde una teoría crítica de la sociedad, con el concurso de una filosofía de la comunicación, quiere sustentar —si el poder y el dominio de unos sobre otros es dato central de la modernidad histórica—, un punto de vista normativo (por ejemplo, la emancipación), que haga de articulador interno (entre teoría y praxis).

Se trataría, por un lado, con esa teoría crítica de la sociedad, de dar cuenta del orden social moderno (de sus realidades ambiguas), y,

al mismo tiempo, de poder mantener —al interior de la reflexión sobre ella—, un discurso racional que pueda ser universalmente validable, basado en una concepción de la razón, como razón comunicativa. En este caso, su tarea por así decir normativa, social y política, persigue hacerse cargo de las patologías de la modernidad (manipulación, explotación, consumismo, tecnocratismo, vacío normativo, falta de sentido, irracionalismo, etcétera), que tiende a generar el proceso histórico de modernización capitalista y liberal. Pero, haciendo ver que esas sombras no logran eclipsar ni erradicar totalmente la expresión permanente de reivindicaciones normativas e intereses emancipatorios, desde siempre presentes en la acción y la práctica social; por ejemplo, vía los movimientos sociales u otras expresiones de la sociedad. Lo importante entonces en su propuesta es que los criterios normativos de evaluación de la marcha de las sociedades y sus instituciones no hay que buscarlos fuera de la acción social, ni fuera de los sujetos, en una especie de macrosujeto: la historia, la naturaleza, el mercado, la reconciliación final.

Este será uno de los ejes principales en su esfuerzo por reconectar teoría y práctica: por una parte, mantener la pertinencia de una suerte de idea reguladora, una asíntota, desde la cual podemos hacernos cargo y contrastar lo que vamos haciendo y evaluarlo, pero no solo acorde a criterios técnicos, sino también según criterios de una ética normativa; por la otra, un esfuerzo por anclar esas reivindicaciones normativas en un lugar reconocible y accesible para todos (y no en un lugar fuera del mundo real, o en la pura conciencia de cada cual, o en los gustos personales).

Como es sabido, en su caso, ese lugar será la comunidad de comunicación. Pero cuidado. Una comunidad de lenguaje puede reflejar idealismo, algo fuera del mundo, fuera de fuerzas contrapuestas. No. En esas comunidades de comunicación, en las cuales nos movemos desde siempre (desde la familia hasta las instituciones políticas), está presente el poder, el dominio, la manipulación, el conflicto. La comu-

nidad de comunicación no es una pura idea, ni una mera virtualidad de algo. La comunidad de interacción mediada por el lenguaje está siempre en acto en la vida social, las instituciones, su funcionamiento, nuestras decisiones. La posibilidad de autoconformación crítica de nuestra práctica reside en nosotros. Está ya operando en la comunidad de interacción en base al lenguaje. Porque el lenguaje mismo, en su estructura propia, en su despliegue, resulta una metainstitución de instituciones, es decir, un espacio y/o lugar desde el cual podemos expresar y conformar aspiraciones no solo fácticas, sino asimismo referidas a deseos, valoraciones, horizontes, ideales.

Pues bien, las paradojas que genera el proceso de modernización bajo signo capitalista, liberal y juridicista, no deja incólume el quehacer del poder político y sus expresiones. A partir de los elementos críticos que se muestran en la encarnación moderno-histórica de la razón, como encarnación limitada, parcial, desde la ciencia y la técnica revestidos de nuevos parámetros legitimadores de la acción y la decisión, y desde un capitalismo que se autotransformaba de capitalismo liberal en capitalismo de la organización, se manifiestan nuevos aspectos de una crisis de la razón política.

La cuestión de la política y la democracia no es una temática por tanto que emerja desde un interés particular en la mecánica electoral o institucional *per se*. Su acercamiento a estos temas los hace desde la articulación de su teoría de la sociedad y su filosofía de la comunicación, y, por cierto, desde la toma de conciencia de los déficits existentes en el capitalismo tardío que se relacionan particularmente con los tipos de justificación de una praxis democrática y la pérdida de un horizonte normativo compartible, argumentable, de normas y estructuras valóricas que la sostengan.

Le preocupan estos déficits del capitalismo tardío en cuanto expresan a su modo las patologías de la modernidad. Patologías que acrecientan el hecho de la alienación política de los ciudadanos frente a un poder social y administrativo que se les aparece como ajeno, extraño

y vacío; frente a un Estado que desarrolla su aparato administrativo de manera ajena al control mayoritario, de espalda a las necesidades y requerimientos de las mayorías, las que se limitan a una censura parcial, de votación, pero sin poder incidir en darle otra dirección a la lógica del sistema político, evaluado muchas veces como complemento de la lógica del mercado y sus exigencias.

4. El problema de la democracia contemporánea

Esta situación que caracteriza la razón política democrática mostraría el hecho de que los criterios de la racionalidad instrumental también han contaminado el espacio de la acción y decisión políticas, despojando a aquella de su dimensión comunicativa, y estrechándola a su expresión técnica y rudamente pragmática de la cosa pública. A Habermas le inquieta la imposibilidad aparente de establecer una discusión racional sobre las orientaciones de las decisiones que se toman y sobre su pertinencia.

> No es fácil responder la pregunta fundamental acerca de si ha de pervivir un modo de socialización veritativa como dimensión constitutiva de la sociedad. [...] Aun si hoy no pudiéramos saber mucho más de lo que aportan mis esbozos de argumentación —y sería bien poco—, ello no podría desanimarnos en el intento crítico de discernir los límites de perdurabilidad del capitalismo tardío; menos aún podría paralizarnos en la decisión de luchar contra la estabilización de un sistema de sociedad «espontáneo» o «natural», hecho a costa de quienes son sus ciudadanos, es decir, al precio de lo que nos importa: la dignidad del hombre, tal como se la entiende en el sentido europeo tradicional (Habermas 1975, 168-170).

El proceso de paulatina racionalización (ya entrevisto por Max Weber) que sufre también la política moderna, por la aparición y consolidación de la razón de Estado, la burocracia y su aparato administra-

tivo, coextensivo al desarrollo del capitalismo, ha influenciado el tipo y las necesidades de legitimación y donación de sentido prevalecientes en el terreno de la política. Las formas de legitimación han cambiado en la medida en que se complejizan cada vez más las funciones e instituciones políticas, y en que en ellas predominan los recursos «poder» y «saber», administrados planificada y burocráticamente en connivencia con los requerimientos del sistema económico.

Esta situación, más bien propia del capitalismo avanzado, implicará en su devenir una pérdida del referente de conciencia y participación de los individuos como actores del juego económico y político, que tenía como credo el capitalismo liberal. El predominio de una racionalidad burocrática en los distintos subsistemas, el crecimiento y especialización de las tareas estatales, la intervención de la técnica en los asuntos de decisión política, hace que cada vez más el armazón o escenario, así llamado democrático, genere nuevos límites a la participación crítica y organizada desde la sociedad civil.

No es que Habermas no aprecie, por ejemplo, la existencia de partidos o la extensión del sufragio universal. Los valora, pero se percata de que el juego político termina estrechando los rangos de eventual participación real en la toma de decisiones en la medida en que crece y se complejiza el aparato administrativo y sus relaciones con el poder económico. La legitimación de la economía como de la política residirá cada vez más en su propio funcionamiento autónomo, en el dinamismo casi ciego para sortear sus crisis parciales, en el uso de la ciencia y técnica disponibles, en la manipulación de las imágenes, etcétera. En este universo, en que política y economía se necesitan y refuerzan, el sujeto se ve cada vez más desprovisto de orientaciones valórico-normativas tales que le permitan interrumpir su pasiva lealtad a la lógica social dominante.

Lo importante es saber aquí si las cuestiones prácticas, como las llama Habermas, es decir, aquellas relacionadas con los temas políticos, económicos y sociales, según ciertos valores, finalidades y objetivos,

pueden ser generalizables mediante una discusión argumentada, libre, racional, esto es, mediante lo que llamará un ejercicio deliberativo de la política. En el presente, las posiciones tecnocráticas, decisionistas, elitistas y/o autoritarias tienden a deformar el sentido más profundo del quehacer político democrático, y junto con ello, restringen el arco de su expresión y ocupación a elementos técnicos, gerenciales, gestionarios o funcionalistas, dejando fuera de juego a los propios ciudadanos, soberanos últimos, supuestamente, del quehacer práctico-político. Lo que hoy tenemos como democracia ya no persigue el fin de racionalizar el poder social mediante la participación de los ciudadanos en procesos discursivos de formación de la voluntad. Su accionar parece, más bien, estar en función de posibilitar «compromisos» entre las «élites dominantes». Veamos algunos de estos puntos de manera más detenida en lo que sigue.

El poder, la política, la misma democracia, en parte el derecho, sufren los procesos de facticización, y terminan desconociendo sus propios presupuestos normativos. Cuando Habermas habla de *crisis de legitimación*, lo que le preocupa se relaciona con los tipos de justificación de la praxis democrática y, en particular, la pérdida de su horizonte fundamentable, de forma argumentada intersubjetivamente, de las normas y estructuras valóricas que la sostienen. La dinámica o el esfuerzo por recuperar espacios para una dimensión de normatividad no recaen solo en lo ético-moral, sino también se abre desde allí a lo político-jurídico. En el fondo, siempre que los «mundos de vida» —donde vive, por decirlo así, más propiamente la expresión de una razón comunicativa— resistan los embates «colonizadores», habrá esperanzas para la misma ética, para la política, y también para el derecho.

Son preocupantes los déficits democráticos del capitalismo tardío, en cuanto acentúan las patologías de la modernización, es decir, acrecientan el hecho de la «alienación política» del ciudadano frente a un poder social, económico, político, técnico, que se le aparece extraño, ajeno y vacío; frente a un Estado que desarrolla su aparato administra-

tivo al margen del control mayoritario, de espaldas a las necesidades y requerimientos de una ciudadanía limitada a una censura parcial, de votación, pero sin poder incidir en direccionar en otro sentido la construcción o la lógica del sistema político, puesto como complemento autolegitimado de la lógica del mercado y sus exigencias. Las consecuencias están ya muy cerca de todos nosotros: decepción ciudadana frente a demandas no satisfechas; despolitización de la esfera pública, corrupción, pasivismo ciudadano, manipulación mediática, etcétera.

Estos procesos conducen, parece sostener Habermas, a que en una democracia de masas se expandan los déficits de legitimación, a pesar de los intentos del aparato administrativo de intervenir más activamente no solo en el ámbito económico, sino igualmente en el cultural para hacer posible las lógicas económicas y de poder prevalecientes. En *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1975), Habermas describe algunas características de las democracias realmente existentes; por tanto, del tipo de política cada vez más verificable en la era de las modernizaciones. Estas observaciones conservan a la distancia su agudeza y constituirán, en buena medida, el acicate para una retoma posterior de estos temas en el marco de su teoría de la acción comunicativa, encaminada, podemos decir, a la revalidación de una modernidad crítica y a la recuperación del aspecto deliberativo y discursivo, tanto para el derecho como para la acción ciudadana.

Esas características describen bien la marcha fáctica de la democracia y la política realmente existente:

a) la democracia no se define ya por el contenido de una forma de vida que hace valer intereses generalizables, sino que se vuelve, cada vez más, un método de selección de líderes;
b) por democracia, y política, deja de entenderse la creación de condiciones en las que la mayoría de los intereses legítimos pueden ser satisfechos mediante la realización de la autodeterminación y la participación, y todo parece reducirse ahora a una manera de distribuir recompensas;

c) por último, la democracia no se asocia con igualdad política, en el sentido de una distribución igual o más igualitaria del poder político (Habermas 1975, 148 y ss.).

Si la democracia y la política en Occidente viven los problemas que tienen hoy se debe en parte a que han primado, en su desarrollo, perspectivas tecnocráticas, decisionistas o pragmatistas de ellas, como formas de concebir y justificar su práctica política y la legitimidad de su existencia. De esos modelos de legitimación —referidos también al derecho— le preocupa justamente el que no toman debidamente en cuenta una formación discursiva de la voluntad política, argumentada y racionalmente, en la cual es posible, en principio, poner en debate todos los elementos envueltos en el quehacer político y en sus instancias decisorias por todos aquellos afectados e interesados: objetivos, valores, finalidades.

Habermas, con todo, no nos ofrece por ahora imágenes sustantivas de un proyecto alternativo de política y sociedad. Podemos decir que su postura se mueve entre un liberalismo progresista y un republicanismo socialista, intentando rescatar aquello que se adecúe mejor a la posibilidad de encarnar y realizar los intereses emancipatorios. Pero no son las etiquetas lo importante. Lo relevante es que, en particular desde la *Teoría de la acción comunicativa* y después de ella, Habermas cree estar en posesión de un camino teórico y de algunas categorías, centralmente la *de* acción comunicativa, que le permiten diseñar posibilidades de una alternativa interpretativa a la que ofrecen una teoría de sistemas o las teorías de elección racional, incapaces de relevar los dominios aún existentes de los «mundos de vida» y las consecuencias, reflexivas, éticas y políticas que de ello se siguen.

5. Bases para una política deliberativa

Para hacer frente a las tendencias fácticas de los procesos sociales no es necesario ampliar el radio de intervención estatista, ni tampoco abando-

narse a las premisas del mercado o de un nuevo autoritarismo. Sí recuperar y extender los espacios de expresión de la esfera político-cultural, de los mundos de vida, en este caso, de la propia razón comunicativa. La noción de acción comunicativa y sus condiciones, en obra siempre en los mundos de vida, mediante la «fuerza del vínculo que poseen el entendimiento intersubjetivo y el reconocimiento recíproco», es la que permite abrir hacia los contenidos normativos presentes —de manera implícita o explícita— en las diversas formas (institucionalizadas o no) de la convivencia humana.

El potencial radicado en el habla puede no solo describir su presente, sino también problematizarlo e interrogar su pasado. Si la comunicación no es un hecho formal vacío o manipulable, sino el *factum* que posibilita la constitución de la propia identidad de los sujetos, resulta central que las sociedades avancen hacia condiciones de intercomunicación y reconocimiento que no vengan entorpecidas por el poder de la fuerza, el dinero, el engaño o la tradición. Esto es, que se encaminen hacia una comunidad ideal de diálogo, donde los interlocutores respeten las reglas del juego en función de un consenso racional universalizable. Si la discursividad es constitutiva de la intersubjetividad, la misma política tiene, desde su propio ámbito, que contribuir a su desarrollo y promoción.

Por ello, no es suficiente cualquier política. Se requiere resignificar una en la cual se engarce la dinámica de realización del ideario democrático mismo. Los autoritarismos, técnicos o ideologizantes, terminan siempre por escamotear una formación discursiva de la voluntad, y por tanto, la expresión propia del poder ciudadano como poder deliberativo. Lo cual no implica tener ganada de antemano la batalla sobre los significados de la política, la democracia o el derecho en función de exigencias normativas. Resulta pertinente luchar contra la facticidad de los procesos sociales en pos de la recuperación del rol del sujeto-ciudadano, de su capacidad de interacción comunicativa, de coordinación de acciones, de reflexivización de su experiencia práctica.

Este es el norte general al que apuntará su obra *Facticidad y validez* (Habermas 1998) y los trabajos posteriores (Habermas 1999 y 2000), y la introducción de la categoría de derecho moderno desde el punto de vista de la acción comunicativa. A partir de la *Teoría de la acción comunicativa*, y su apertura hacia una ética discursiva, se han puesto los medios intelectuales para recuperar y legitimar los contenidos normativos no solo en el ámbito ético-moral, sino asimismo en el espacio de la política y el derecho. Dicho en otros términos, estos serían los medios puestos en juego por Habermas para hacerse cargo de la tensión entre pretensiones normativas del orden y facticidad del contexto social. Con la diferencia que, desde *Facticidad y validez* en adelante, la carga no la soporta solamente la potencialidad del ejercicio de una ética de la discusión y sus principios por parte de los sujetos-ciudadanos, sino, ahora también, el derecho puesto como principio-puente, como mediación desde el poder administrativo hacia el mundo de vida y viceversa, de las necesidades y demandas de los ciudadanos.

Claro que, para que ello sea posible, o al menos pensable, se necesitaría justamente que el principio de discusión pueda obrar igualmente en el mundo político-jurídico; o, en otras palabras, que podamos ver en esas esferas en acción aquel principio. Por cierto que, el supuesto acá, en buena medida, radica en la dificultad de conmover la lógica del poder como poder burocrático-administrativo dada las condiciones de una sociedad compleja. No es factible una revolución de ese subsistema, bajo la empuñadura de algún tipo de derecho natural más o menos secularizado. Parece estar pensando más bien, en una potencialidad no renunciable a hacer del derecho, también como derecho positivo, una punta de lanza de las demandas y peticiones de los ciudadanos y la sociedad civil. Todo ello, por supuesto, entraña parte del enorme esfuerzo que realiza en *Facticidad y validez* por reconstruir los fueros del derecho moderno, de la noción de ciudadanía, política y democracia, para hacer ver que, incluso en sus diversas positivaciones, anidan restos

de normatividad actualizables y proyectables no por una razón funcionalista o calculadora, sino por una razón discursivo-comunicativa.

Una de las tesis de Habermas es que, desde la *Teoría de la acción comunicativa* y después en *Facticidad y validez*, la obtención o logro de un Estado de derecho democrático, esto es, la superación paulatina de los cuellos de botella que a la política le imponen tanto los mecanismos del mercado, como los del poder administrativo —que, por lo demás, operan en muchos casos a espaldas de los ciudadanos— solo puede darse desde una concepción de la democracia, la política, como democracia radical (o deliberativa), sostenida esta, a su vez, en el principio de discusión y en la interacción con la ética discursiva. Cada vez que los sistemas sociales realizan una instrumentalización de la educación, de la formación de las identidades, de la integración social y cultural, se generan conflictos de distinto grado y resolución, que pueden desembocar en enfrentamientos y luchas políticas.

Lo que sucedería ahora, es decir, desde *Facticidad y validez* en adelante, es una modificación de la estrategia conceptual para hacerse cargo de los dilemas que genera la tensión entre la facticidad de los procesos sociales y políticos dados, establecidos, y sus pretensiones de validez y/o legitimidad. En este cambio de estrategia teórica, el énfasis pasaría de una crítica social y política montada sobre las argumentaciones ético-racionales y sus presupuestos, la que se acepta y asume, a una necesidad de reponer un pensamiento más político. Un pensar de lo político cuyas estructuras normativas no vienen fijadas únicamente en términos ético-morales, sino asimismo en términos político-jurídicos (formación de la opinión y la voluntad discursiva de los ciudadanos, reivindicación del derecho —derechos humanos fundamentales, derechos de las libertades, derechos sociales—, de la soberanía del ciudadano), donde el derecho jugaría o tendría un lugar prominente como categoría de mediación social. Podría hacerlo porque, por un lado, el derecho regula, sanciona la facticidad; pero, por otro lado, en cuanto derecho positivo, pretende hacerlo sobre las bases de

un legítimo acuerdo (Habermas, 1998: 69). Para esto será preciso, al parecer, distinguir entre principio de discusión y principio moral. O, en otros términos, correlacionar de otra forma, ética, derecho y política (Habermas 1998, 169-197).

Hay que considerar en todo esto que el punto de partida habermasiano es la existencia de una sociedad desarrollada, más o menos democrática (la suya, occidental), y a la vez, plural. Lo cual significa —y en esto sigue a Rawls— pluralidad de valores, distintas concepciones del bien o lo bueno, de la vida o de las formas de vida. Esta situación ha traído consigo la descomposición de referentes únicos u homogéneos. Vistas así las cosas, derecho, moral y política se escinden entre sí y adquieren autonomía relativa. Una escisión que al parecer no puede ya recomponerse desde una nueva metafísica o desde una racionalidad sapiencial. ¿Cómo encontrar puentes entre estas dimensiones de la acción y la reflexión? Como lo hemos señalado: mediante la posición justamente de la acción y razón comunicativa. Habermas no pretende traslapar esas dimensiones o ámbitos, ni supeditarlos de manera arbitraria. Es preciso reconocer esa situación y al mismo tiempo, lo que hace en sus trabajos, intentar encontrar pasarelas de ida y vuelta entre ellos.

El principio de discusión o de discurso tendrá ahora el rol de aclarar el punto de vista desde el cual las normas de acción pueden ser fundamentadas de manera imparcial. En cambio, la moral y su principio se orientará a la humanidad en su conjunto, trabajando sobre las condiciones de reciprocidad de las personas, más allá del contexto de una comunidad particular. Esta universalidad pretendida tiene más bien, o quiere tener, efectos sobre la conciencia y no tanto sobre los actos (la doble cara de los derechos humanos, por ejemplo). En cambio, el principio de discusión, propio de la democracia, se dirige a la comunidad política y busca una eficacia práctica. La autonomía de los ciudadanos, los procesos de discusión que se desatan, se llevan ahora por intermedio del derecho y su lenguaje. En tanto y cuanto las

costumbres (*ethos*) típicas pierden su fuerza de integración social por sí mismas, entonces, la moral necesita al derecho como complemento suyo (Habermas 1998, 182-184). Y no cualquier derecho. Sino uno en el cual la legitimidad viene obtenida mediante el concurso y asentimiento de los ciudadanos, es decir, uno fundado en el ejercicio de una razón comunicativa.

El movimiento conceptual respecto al derecho que realiza, y que no deja de generar dudas, va desde una idea del derecho como caballo de Troya del sistema en el mundo de la vida, a una en que está puesto como gendarme cualificado para someter los medios dinero y poder. En la colonización del mundo de la vida no juegan solamente el dinero (Marx), o el poder (Weber), sino también el proceso de juridificación de la existencia social. Todos ellos, de conjunto, alientan el peligro de debilitar las instancias de producción simbólica, transmisión cultural, integración social y socialización. De debilitar, asimismo, el espacio y dimensión normativa en la sociedad. Teniendo en cuenta ello, sin embargo, desde *Facticidad y validez*, Habermas tiende a ver el derecho como la bisagra más importante para un ir y venir entre los requerimientos sistémicos y los del mundo de la vida, y viceversa. Por un lado, es capaz de traducir y asumir las necesidades, demandas y expectativas expresadas en el lenguaje cotidiano del mundo de la vida, de la comunicación moral, y por el otro lado, simultáneamente, hacerlas circular de una forma comprensible en los sistemas de administración y economía. Tanto las comunicaciones morales como el lenguaje ordinario tienen límites a la hora de operacionalizar y hacer eficaces los contenidos que vehiculizan.

El lenguaje del derecho, entonces, puede operar como un transformador en la circulación comunicativa de la sociedad global entre sistema y mundo de la vida. Tantas virtualidades hipotéticas le exigen repensar las cuestiones fundamentales referidas al derecho y la democracia, la distancia entre teorías sociológicas del derecho y teorías filosóficas de la justicia, la relación entre normas morales y normas

jurídicas, etcétera. Para ello, tiene que alejarse de lecturas positivistas, decisionistas o sistémicas, y orientarse hacia un nuevo paradigma del derecho, el que, como lo señalamos anteriormente, no puede sino estar basado, a diferencia de las aproximaciones jurídicas, filosóficas y sociológicas anteriores, en su tesis de la razón comunicativa y el principio de discusión.

Para cumplir con su propósito, tiene que trabajar en una reconstrucción del derecho que le permita justificar su propia teoría sobre los principios de los derechos fundamentales, desde la teoría del discurso y el principio de democracia, poniendo en claro que un sistema de derecho de este tipo tiene que contener antes que nada los derechos fundamentales de los ciudadanos mutuamente concedidos, si pretenden regular con legitimidad su vida en común a través del derecho positivo. Esta reconstrucción del derecho no puede hacerse ya a lomo de las visiones típicas atrapadas aún en una filosofía del sujeto, la cual no puede garantizar sino la autonomía del individuo o la del pueblo en su conjunto, pero no la articulación compleja de la libertad personal y solidaridad racional.

Aquí Habermas hace jugar nuevamente su intuición de una intersubjetividad basada en la discusión y la argumentación, como camino que puede relevar ambos momentos. Esta idea sostiene una forma de ver la autonomía política que da sentido al rol del Estado de derecho como garante de las libertades negativas y, al mismo tiempo, al Estado social garante de los derechos sociales de manera indirecta (liberalismo y republicanismo). El principio abstracto de discusión —que se impone a nosotros cada vez que buscamos resolver diferencias sin recurrir a la violencia o al inmediatismo— regula tanto el principio moral de los derechos humanos como el principio jurídico y político de la soberanía popular.

Según Habermas, en los estudios realizados hasta ese momento sobre ética del discurso (Habermas 2000), no había distinguido de modo suficiente entre «principio de discusión» o de discurso y principio

moral (Habermas 1998, 173). Ahora piensa que el principio de discusión es indiferente en relación al derecho o la moral. Hay que evitar fundamentar la autonomía política sobre la autonomía de personas aisladas. El principio de discusión tiene que tomar la forma de un principio democrático que confiere fuerza de legitimidad a los procesos de instauración del derecho. Hay democracia entonces cuando el derecho deviene reflexivo, es decir, cuando las reglas discursivas por medio de las cuales el derecho se instaura, son ellas mismas garantizadas jurídicamente y se basan en un principio de igual libertad y reconocimiento.

Estas distinciones le permiten abordar una redefinición de la democracia, entendida como democracia radical. Una radicalización de la democracia se sostiene sobre una idea de política deliberativa que quiere ubicarse a igual distancia tanto del modelo liberal como del modelo republicano (Habermas 1998, 374 y ss.). Más allá del liberalismo, que confina la formación democrática de la voluntad a la tarea de legitimar el ejercicio del poder político existente (libertad negativa), y de la concepción republicana, que sostiene que la formación democrática de la voluntad tiene como tarea constituir la sociedad como comunidad política y mantener vivo ese momento fundacional, la política deliberativa obtiene su fuerza legitimadora, nos dice, de la estructura discursiva de una formación de la opinión y la voluntad que solo puede cumplir su función sociointegradora gracias a la expectativa de calidad racional de sus resultados (Habermas 1998, 381).

En la realización de esta idea de política deliberativa juega un rol capital el desarrollo de un espacio público libre en el cual los iguales derechos de ciudadanía se hayan hecho efectivos. Con todo, ello será factible —es decir, la realización efectiva de tal política y la tenencia de un espacio público democrático— en la medida en que nuestras sociedades se hayan emancipado, en la que puedan haber superado las barreras de clase y, al mismo tiempo, en la que puedan sacudirse las centenarias cadenas de la estratificación y la explotación social que impiden y desnaturalizan el ejercicio cabal de la democracia. Solo

sobre esta base, es decir, con el desarrollo de democracias capaces de garantizar la realización de derechos, la soberanía popular de los ciudadanos, el pluralismo cultural liberado podrá funcionar como fuente de conflictualidad y de nuevos sentidos para una existencia solidaria. En ello, el rol que juegan o pueden jugar el espacio público y el ejercicio ciudadano del poder comunicativo es esencial.

Por ello es tan relevante la idea de una política deliberativa como pieza central de un procedimiento democrático:

> La pieza medular de la política deliberativa consiste en una red de discursos y formas de negociación que tienen por fin posibilitar una solución racional de cuestiones pragmáticas, morales y éticas, es decir, justo de esos problemas estancados de una integración funcional, moral y ética de la sociedad, que por la razón que sea ha fracasado en algún otro nivel (Habermas 1998, 398).

Podemos entonces medir, a la luz de estas proposiciones —esquemáticamente expuestas aquí—, el importante aporte que pueden significar estos trabajos para una renovación del ideario de la democracia y la política, puestos ahora como ejercicio deliberativo y no solamente como uno en que se dan o expresan decisiones.

Desafiando las concepciones decisionistas, corporativistas o autoritarias, este modo de pensar el derecho, la moral y una política deliberativa, inspirado por la idea de una democracia radical, contribuye de buena manera a sacudir y develar los aspectos más ambiguos de nuestro sistema de democracia representativa (que sabemos está en crisis), oponiéndole la necesidad de encaminarse hacia formas de expresión de una democracia real, fundada en la acción mancomunada de «todos los afectados con un igual derecho a la participación en los procesos de formación de la voluntad colectiva». Y agrega ahí, «esta es la idea misma de la democracia (Habermas 1998, 657). Estos son los medios reflexivos que nos ofrece Habermas en función de una renovación del sistema democrático, a la vista de las actuales restricciones y

nuevas opacidades, mediante la revitalización de su propia sustancia, desde dentro de ella misma, es decir, por la construcción de un espacio público no sometido al poder, y un derecho basado en un principio de discusión, no cerrado sobre sí mismo, sino que se alimentan de la «eticidad democrática de los ciudadanos» y de la facilitación que le ofrece una «cultura política liberal» (Habermas 1998, 660).

De esta manera, desde la *Teoría de la acción comunicativa* y los trabajos posteriores —de la mano de las formulaciones teóricas allí establecidas— se ha dado a la tarea —enorme y compleja, en muchos sentidos, fascinante en la capacidad de Habermas como pensador— de recuperar contenidos radicales del Estado democrático de derecho, corroídos en el presente por la burocratización, la corrupción de la política, el clientelismo, la desafección ciudadana, el malestar con las modernizaciones. En los orígenes de esta situación ha estado también la reducción del derecho a mero instrumento del poder administrativo o económico, la tendencia a vaciarlo justamente de su «dimensión normativa» y a favorecer una privatización de lo público y sus expresiones. Recupera, de este modo, sus planteamientos críticos a la coevolución del capitalismo y la democracia liberal de masas en Occidente; así como los significados de la caída de los socialismos históricos.

6. La tarea de una democracia radical

Si constatamos una mengua y/o crisis de las «energías utópicas» *urbi et orbi* (su discurso ante las Cortes españolas de 1985, Habermas, 1988*)*, un peso mayor de la facticidad, y no vivimos para nada en el mejor de los mundos posibles, ¿qué posibilidades tenemos aún como sociedad entonces? En la reflexión habermasiana parece que no existen demasiadas: nos quedaría movilizar la débil fuerza de convicciones intersubjetivamente trabajadas y compartidas, formadas en ausencia de coacciones, capaces de domesticar y dominar cualquier fuerza pura y simple, cualquiera sea la máscara bajo la que se presente (Habermas

1998, 472). No se trata, con todo, de ver en este esfuerzo una mera «exigencia» de justicia, sino de una «recuperación y movilización de la *dimensión normativa subyacente* del derecho» (pero también de la democracia, de lo ético-moral), de la política, históricamente lograda y que hoy duerme por decirlo así, desconocida para los ciudadanos, fuente, ella, de legitimidad última de todo poder.

Por eso, es necesario encaminarse a un nuevo paradigma no solo a nivel de la teoría social o filosófica, sino también a nivel del derecho y la política. El Estado de bienestar ha quedado demasiado atrapado en las redes del modelo liberal (o neoliberal, hoy). En lugar de ampliar la democracia, de favorecer la autonomía y expresión de los ciudadanos, parecieran privilegiarse medidas que, más bien, han resultado obstaculizadora y promotoras de una suerte de atomización de la vida en común. El Estado social no había podido entonces, a pesar de sus intenciones, fortalecer la libertad o la solidaridad. Este es uno de los motivos de la actual apatía frente a las posibilidades de la política y la acción pública. El nuevo paradigma del derecho desea justamente, salvar los potenciales de emancipación y de utopía que existen en el ideario democrático, contra las tendencias a su facticización y vaciamiento de parte del poder administrativo.

A diferencia de algunos planteos de la *Teoría de la acción comunicativa*, donde rescata las cualidades y los potenciales de los nuevos movimientos sociales, y de sus tesis esgrimidas en su artículo «La soberanía popular como procedimiento» (Habermas 1998, 589), en que señala que esos movimientos y los ciudadanos asociados podrían desde el e*xterior* amagar las lógicas subsistémicas, en *Facticidad y validez* hay una consideración mayor para con la positividad de las realidades jurídicas, como realidades marcadas por la ambigüedad. En medio de ella misma, hay que sostener la acción en los principios del derecho que garantizan las libertades fundamentales, pero esto no es suficiente. Tampoco lo convencen las tesis de aquellos que ponen su esperanza en la acción de las comunidades y sus tradiciones particulares.

Pareciera, entonces, que no hubiera otros potenciales críticos capaces de regenerar una solidaridad, por cierto, ya muy debilitada, más que las exigencias normativas que se desprenden de las constituciones. La ciudadanía puede invocar esos marcos normativos implícitos y, desde ellos, analizar y contrastar las decisiones políticas y la eventual legitimidad de sus actos. La soberanía política de la democracia hay que revalidarla a lo largo y ancho de sus posibilidades. Ciertamente que con este planteamiento, los cercanos a una obra como la de Marx o de un Foucault, no verán mucho más que una resignación hacia la aceptación del orden establecido. Sin embargo, con todas esas precauciones a considerar, podemos preguntarnos si hay otras posibilidades creíbles fuera de los logros democráticos —limitados y todo— y de sus bases normativas impulsoras de su radicalización permanente.

Por cierto que con esta óptica de una «democracia radical» no se estaría en principio renunciando a la posibilidad de trastrocar de pies a cabeza el orden de expresión democrático, así como tampoco a realizar modificaciones completas en el universo del capitalismo económico desde fuera. Ningún cambio u orientación que pudiera decirse revolucionaria podría hoy ahorrarse la institucionalización de los derechos humanos o de la soberanía popular. La empresa habermasiana se mueve como en un desfiladero: por un lado, cuestiona y quiere sobrepasar los límites de las lógicas sistémicas, utilitaristas, o funcionalistas, donde el complejo de ciencia-técnica y economía tiende a evacuar toda pretensión crítico-normativa respecto del orden social y a conformarse con un Estado social de dudosa catadura democrática; al mismo tiempo, por otro, no quiere tampoco abandonarse al juego de una razón tan radicalmente contextualizada, particularizada, que termina negando la viabilidad de todo proyecto emancipatorio, quedando atada al destino de su propio contexto y realidad.

Con todo, ni la formulación ni el seguimiento de sus principios (de deliberación, de ética del discurso) puede garantizar sus resultados. En la marcha de nuestras sociedades la normatividad vive asediada por

los fenómenos de violencia de distinto tipo, desigualdad, manipulación y engaño, de uso abusivo del poder, de ideologización. Habermas es consciente de ello. Y en eso le ha ayudado Hegel. Porque los discursos prácticos —es decir, aquellos en los cuales va implicada una disputa por la significación y el sentido de términos como justicia, equidad, igualdad, democracia, derechos humanos, poder— poseen o soportan una presión social sobre sí, diferente a la que soportan los discursos explicativos y teóricos. El debate y deliberación dialógico-argumentativo en torno a normas no es una taza de leche: «La lucha de las normas, aunque se lleve a cabo con medios discursivos, sigue estando enraizada en la lucha por el reconocimiento» (Habermas 1985, 131). Con lo cual el pretendido idealismo y abandono de las condiciones históricas de realización de normas queda así mitigado. El diálogo, interacción y debate argumentativo en torno a normas no se efectúa entre humanos angelizados en una apacible tarde de domingo.

Por eso, Habermas sostiene que «los discursos prácticos, como todas las argumentaciones, se parecen a islas amenazadas de inundación en el mar de una praxis en el que no domina en absoluto el modelo de resolución consensual de los conflictos de acción. Los instrumentos de la violencia reprimen siempre los medios del entendimiento» (Habermas 1985, 131). Lástima que Habermas no haya seguido más de cerca esta intuición, incluso para esclarecer sus propios puntos de vista.

¿No hay en ello acaso una cierta ambigüedad en el modo de tratar el poder, la política y la dominación en sus obras, donde pone particular énfasis en el espacio político-administrativo y jurídico, pero quedan subtematizadas sus articulaciones con las esferas del mercado y del mundo de la vida? ¿No será que lo impensado es aquí el poder mismo? Por otro lado, siempre en este tipo de planteamientos reflexivos aparece un desfase —inevitable por lo demás— entre las promesas de la normatividad y su traducción en la vida e instituciones sociales. Nuevamente, el pensamiento no es capaz por sí y ante sí de producir una reconciliación de una realidad desgarrada. Como sucede a menudo,

el filósofo y teórico tiene que dejar la palabra a los propios actores de la sociedad.

Bibliografía

Habermas, J. y J. Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998b.
Habermas, J. *La téchnique et la science comme idéologie*. París: Gallimard, 1973.
——. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
——. *Connaissance et intérêt*. París: Gallimard, 1976.
——. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981.
——. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985.
——. *Teoría de la acción comunicativa* (2 vols.). Madrid: Taurus, 1985.
——. *Escritos políticos*. Madrid: Península, 1988.
——. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
——. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
——. *Necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos, 1991.
——. *Más allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta, 1997.
——. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.
——. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
——. *Constelación postnacional. Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós, 2000a.
——. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000b.
——. *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta, 2002.

Hannah Arendt y el sentido de lo político

Maximiliano Figueroa

1. Hannah Arendt, la filosofía y la política

En una entrevista televisada, emitida el 28 de octubre de 1964 por la cadena ZDF, canal público alemán, consultada por Günther Gaus sobre su ubicación en el gremio de los filósofos, Hannah Arendt respondió: «No pertenezco al gremio de los filósofos. Mi profesión, si cabe hablar de tal cosa, es la teoría política». Y agregó: «Tampoco creo que me hayan aceptado en el gremio de los filósofos» (Gaus 1999). Tengo la impresión de que en esta declaración se pueden rastrear dos cosas: el acuso de recibo de una exclusión y una crítica dirigida al desarrollo de la filosofía, o al menos a una tendencia relevante del mismo.

Sobre lo primero, Arendt corrió la suerte de aquellos que con su trabajo traspasan la canónica de los límites disciplinarios: se les mezquina la adscripción disciplinar y con ello, frecuentemente, se retarda la justa valoración de su trabajo. Hoy la atribución de filósofa ha terminado, en su caso, imponiéndose, quizá incluso contra la que habría sido su voluntad. Su formación intelectual en contacto y diálogo directo con cumbres de la filosofía contemporánea, su método de raigambre fenomenológica, las fuentes que irrigan su reflexión, los principales interlocutores frente a los cuales articula sus posiciones, el predominio de su afán comprensivo y la radicalidad del mismo, incluso su remisión al *thaumadzein* como origen del pensamiento, son aspectos que otorgan base a esta estimación. En todo caso, respecto a lo que

no cabe duda es ante el hecho de que el reconocimiento de la calidad y originalidad de su obra se ha afianzado como indiscutible. En este proceso fue importante la circunstancia de que en Estados Unidos su estimación como pensadora política fuera pronta y amplia. En contraste, por ejemplo, con lo sucedido en Francia, donde la recepción de Aron fue decisiva para abrirle espacio ante una intelectualidad que la desconocía o simplemente la resistía desde el prejuicio ideológico (Lefort 1986). En el ámbito hispanoamericano, la traducción al español de su obra, comenzada hace pocas décadas, ha coincidido con el inicio de variados procesos de investigación y discusión encaminados a la apropiación de su pensamiento. Lo dicho, coexiste con la persistencia del reconocimiento del carácter idiosincrásico de sus escritos, algo que, en todo caso, es visto, frecuentemente, como uno de los rasgos más valiosos y atractivos de su producción. Martin Jay ha dicho a este respecto que «el placer de leer la prosa no siempre diáfana de Hannah Arendt se encuentra en la expectativa de encontrar enfoques totalmente nuevos de viejos problemas, una expectativa que rara vez decepciona» (Jay 2000, 147).

Sobre lo segundo, la existencia en sus palabras de una cierta crítica a la filosofía, que la llevaría a tomar distancia del título de filósofa, es posible plantear la siguiente explicación. Arendt hizo notar, en más de un pasaje, el lugar secundario que importantes filósofos le asignan al tema de la política. Señaló: «En todos los grandes pensadores —incluido Platón— es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad. La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada» (Arendt 1997b, 45). Así, pareció pensar Arendt, la filosofía habría contribuido también a uno de los fenómenos especialmente negativos y destructores que afectó el devenir del mundo moderno: la incomprensión de la política y el proceso de despolitización de la sociedad civil (Cohen & Arato 1992). En el ámbito filosófico, la política fue estimada por

distintos autores como tema menor. Para algunos, incluso, la preocupación por la política como tema de relevancia filosófica, para qué decir la preocupación por su curso y desarrollo efectivo en el mundo, implicó una suerte de extravío de la filosofía. Esta, ubicada en su quicio esencial, parece sostenerse de modo principal en el mundo académico, se ocuparía de temas más elevados y asuntos más fundamentales.

Hannah Arendt reaccionó con fuerza a esta actitud, parece haber pensado que tal concepción exponía a la filosofía a perder su pertinencia para la vida práctica y ubicaba al filósofo en un papel distante del mundo de los asuntos humanos, alejado de los avatares que enfrentan sus congéneres, insolidario a los peligros y dramas que los acechan. En su crítica a Platón y Heidegger, esto se expresa con especial claridad (Arendt 1997a). De sus análisis, se desprende la coincidencia que ella ve entre ambas cimas del pensamiento filosófico, una coincidencia que no parece amagar por la «incursión» en la vida política que cada uno ellos emprendió en un determinado momento, sino todo lo contrario. La incomprensión de la naturaleza de la esfera política y la limitada capacidad de estimación moral para ver su valor, sellaría el vínculo posible de establecer entre Platón y Heidegger (Arendt 1970).

Tal vez Arendt habría adherido a una idea que expresó Emmanuel Lévinas: la filosofía tiene que ser social si quiere seguir siendo pura (Lévinas 1993). Interpreto esta frase no como expresión de que la filosofía solo deba ser social, sino en el sentido de que también debería serlo, debería dejar espacio para atender a lo social (entendido en un sentido amplio). En esa atención habría una fidelidad a su propio origen, es lo que parece haber pensado Hannah Arendt con un convencimiento que únicamente es reconocible en otro gran pensador del siglo xx: Cornelius Castoriadis. Efectivamente, estos dos autores tienen en común el haber considerado que entre filosofía y política (democracia) se da un vínculo originario que reclama una proyección histórica como deber de identidad para ambas esferas (Castoriadis 1986; Arendt 1997a).

La frase citada de Lévinas refleja una reacción crítica a la idea de que la salvaguarda de la pureza disciplinar de la filosofía exigiría relegar la preocupación por la política y desplegarla solo como tema secundario ante las cuestiones epistemológicas u ontológicas. Quizá si el punto de origen más remoto de esta actitud, pero también más estructural, haya sido expresado por Hegel cuando señaló que la filosofía ha sido un intento por escapar de la contingencia. Quien crea esto, quien siga creyendo que el trabajo de la filosofía es librarnos de la contingencia, seguirá mirando con cierto desdén intelectual la preocupación por la política, ámbito donde precisamente impera la contingencia, como mostró magistralmente Aristóteles, e indirectamente Platón. Este último, como sabemos, dibujó el proyecto filosófico político de un estado ideal animado por la pretensión de conjurar la contingencia.

Si desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la metafísica, en su sentido clásico, representa el principal intento que han hecho los filósofos para llegar a un punto de vista por sobre la contingencia, parece pertinente recordar dos indicaciones del pensador alemán Odo Marquard: a) es muy humano plantearse preguntas metafísicas, pero es sobrehumano responderlas; y b) si la filosofía busca librarse de la contingencia, entonces la filosofía debería librarse de los filósofos, que son lo contingente de la filosofía (Marquard 2001).

Este segundo aserto de Marquard, no desprovisto de cierto humor como habrá notado el lector, es vinculable con una suerte de convicción básica que está presente en Hannah Arendt y que sería clave para entender el espíritu de su obra, a la vez que la posición que adopta frente a la historia de la filosofía; tal convicción es que hay algo «in-humano» en pretender librarnos de la contingencia. Arendt arribó a la certeza de que cuando los hombres buscan o tienen como meta la conquista de algo no humano, es decir, absuelto de aquellas determinaciones comunes a la vida humana, y cuando creen que en ello deben depositar toda su estimación y fidelidad, la consecuencia suele ser que todo lo demás queda en un valor relativo y en una estimación condicionada,

incluida, y esto es lo relevante y más grave, la relación que establecemos con otros seres humanos. La historia sacrificial, esa de la que hablaban, por ejemplo, Walter Benjamin, María Zambrano y Jorge Millas, ocurre cuando los hombres consideran que su principal veneración y respeto no se dirige a otros seres humanos, sino a algo que supera y trasciende a estos en valor e importancia (el ser, la verdad, Dios, el progreso). La relevancia que la política tiene en la obra de Hannah Arendt viene a expresar la centralidad que posee para la pensadora el destino de los seres humanos y la relación que estos establecen entre ellos.

> Aquellos de nosotros que se han aventurado en la vida pública con sus discursos y escritos, no lo han hecho por sentir un placer genuino en la escena pública y no esperaban ni aspiraban de hecho recibir el sello de la aprobación pública (...); estos esfuerzos estaban más bien guiados por su esperanza de preservar un mínimo de humanidad en un mundo que se había vuelto inhumano y, al mismo tiempo, por la voluntad de resistir en lo posible, cada uno a su manera, la extraña irrealidad de esta carencia de mundo (Arendt 2001, 27-28).

Este pasaje se encuentra en el libro *Men in Dark Times*, publicado en 1965, en el que los ensayos dedicados a Lessing y Jaspers ahondan en la crítica a aquella posición que ubica la verdad, entendida en un sentido absoluto e incondicional, por sobre la consideración de los seres humanos. Ambos autores abrían abierto con vigor la posibilidad de entender el trabajo de la filosofía como un quehacer comprometido en la tarea de ampliar nuestra comprensión del mundo y la experiencia de comunicación entre los hombres. Ya ellos representan una prioridad de la política por sobre la metafísica, de la ética por sobre la epistemología, de la bondad por sobre la verdad, desplazamientos que pueblan la literatura de los últimos cuarenta años reflejando un giro hacia la filosofía práctica, como lo muestran, a mi juicio, John Rawls, Richard Rorty, Jürgen Habermas, Cornelius Castoriadis, Emmanuel Lévinas, y

otros. Ya en ellos, también, hay una reconciliación con la contingencia y el esfuerzo de pensar sin salirse de sus marcos y condiciones.

En el escrito sobre Lessing, Arendt compara la posición de este sobre la verdad con la posición de Kant:

> Lessing tenía opiniones muy poco ortodoxas con respecto a la verdad. Se negaba a aceptar las verdades de cualquier tipo, incluso aquellas presumiblemente transmitidas por la Providencia, y nunca se sintió obligado por la verdad, ya fuera impuesta por otros o por sus propios procesos de razonamiento. Si se hubiera enfrentado a la alternativa platónica de *doxa* o *aletheia*, opinión o verdad, no cabe duda de cómo lo habría resuelto [...]; se alegraba de la infinita cantidad de opiniones que surgen cuando los hombres discuten los asuntos de este mundo [...]. Por las mismas razones estaba contento de pertenecer a la raza de los «dioses limitados», como solía denominar a veces a los seres humanos; y creía que la sociedad humana no salía lastimada por «aquellos que se preocupan más por crear nubes que por disiparlas», mientras que infligían «mucho más daño aquellos que desean someter todas las formas de pensamiento humano al yugo del suyo propio». Esto no tiene mucho que ver con la tolerancia en el sentido corriente, pero sí tiene mucho que ver con el don de la amistad, con la apertura hacia el mundo y, finalmente, con el verdadero amor por la humanidad (Arendt 2001, 36-37).

Lessing, recuerda Arendt, a diferencia de Kant, con quien tenía importantes coincidencias, creía que la verdad podía ser sacrificada por la humanidad, por la posibilidad de la amistad y del discurso entre los hombres. En cambio, recuerda Hannah Arendt:

> Kant sostenía que existe un absoluto, el deber del imperativo categórico que está por encima de los hombres, que es decisivo en todos los asuntos humanos y no puede ser infringido ni siquiera por el bien de la humanidad en cualquier sentido de la palabra. Los críticos de la ética kantiana han denunciado a menudo que esta tesis es inhumana y despiadada. Sean cuales fueran los méritos de sus argumentos, es innegable la inhumanidad

> de la filosofía moral kantiana. Y esto es así porque el imperativo categórico está postulado como absoluto y su carácter de absoluto introduce algo en el mundo interhumano —que por su naturaleza consiste en relaciones— que está en contra de su relatividad fundamental. La inhumanidad, que está unida a la idea de una verdad única, surge con una particular claridad en el trabajo de Kant precisamente porque intentó basar la verdad en la razón práctica; es como si él, quien señaló de manera tan inexorable los límites del conocimiento humano, no soportara pensar que tampoco en la acción el hombre puede comportarse como un dios (Arendt 2001, 36-37).

Cabe señalar que estos comentarios sobre Kant, aplicados a su obra ética (quizá habría que decir que posibilitados por comentarios que el mismo Kant hizo en su época sobre ella a propósito del tema de la verdad y la mentira), deben ser matizados con la lectura y valoración contenida en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. En el caso de Karl Jaspers, Arendt valora que como ningún otro pensador antes haya puesto la comunicación en el centro del impulso animador de la filosofía. Ve en el pensamiento de su maestro la concepción que indica que por ser la verdad comunicativa en sí misma, desaparece y no puede ser concebida fuera de la comunicación. Dicho en términos de Jaspers: dentro del reino «existencial», la verdad y la comunicación serían la misma cosa (Arendt 2011, 93). Puede afirmarse que la autora reconoce en el pensador alemán lo que estará en su propio trabajo cuando señala:

> El sí de Jaspers al ámbito público es único, por venir de un filósofo y por surgir de la convicción fundamental que subyace a toda su actividad como filósofo, a saber: que ambas, filosofía y política, conciernen a todos. Esto es lo que ambas tienen en común, y por esta razón pertenecen al ámbito público, donde cuenta la persona humana y su capacidad para probarse a sí misma (Arendt 2001, 82).

Es el mismo desplazamiento que ella realizará en su obra como condición del fin de la metafísica: la verdad no es una meta a la cual renunciar, pero la intersubjetividad aparece ahora como ámbito para su búsqueda y, en política, como requisito para su construcción, reconocimiento y legitimidad.

2. El totalitarismo como hito ineludible

Valga lo dicho para ayudarnos a perfilar el pensamiento de Arendt y disponernos a comprender el universo de sus temas y preocupaciones. En su caso, la filosofía está asociada a la total imposibilidad de mantener la indiferencia frente a la suerte del destino humano, especialmente cuando este nos pone frente a dinámicas de atropello en una magnitud sin precedentes en la historia. El totalitarismo está en el centro de la obra de Arendt. Comprender cómo fue posible; reconocer desde la distancia histórica las señales que lo «anunciaban» o las circunstancias que lo posibilitaron; ver las dinámicas que interrumpió, las conquistas históricas que lastimó; reinterpretar la tradición en busca de animar, en las actuales circunstancias, aquellas fuerzas que contribuyan a impedir la reedición del horror, constituyen aspectos básicos que animan toda la producción intelectual de Hannah Arendt.

En lo que fue su personal experiencia, se pueden aplicar las palabras del filósofo chileno Humberto Giannini cuando afirma que «si la filosofía quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado en aquello que explica» (Giannini 2004, 17). En la entrevista de 1964 que hemos citado, se le pregunta a Arendt si guarda en su memoria algún suceso determinado a partir del cual pueda datar su interés por la política, su respuesta fue clara y precisa: «Podría mencionar el 27 de febrero de 1933, fecha del incendio del Reichstag, y las detenciones ilegales que se produjeron esa misma noche [...]. Lo que sucedió en aquel momento fue monstruoso,

aunque hoy a menudo queda ensombrecido por todo lo que ocurrió después. Esto supuso para mí una conmoción inmediata, y a partir de ese momento me sentí responsable» (Gaus [1964] 1999, 45). Como sabemos, al poco tiempo de estos hechos, Arendt da concreción a este sentido de responsabilidad: ayuda a otros judíos a escapar de la Alemania nazi y se vincula con sionistas, hace trabajos de registro de la propaganda antisemita mientras trabaja en la Biblioteca Estatal Prusiana de Berlín, por esto será apresada y durante ocho días sometida a interrogatorios, sin que logren confesiones incriminatorias de su parte. Pudo haber sido asesinada en los sótanos de la Gestapo, pero logra, luego de ser dejada libre, escapar a París. Al poco tiempo es separada de su marido e internada en un campo de detención para mujeres judías en Gurs. La ocupación alemana de Francia genera un caos que le permite huir y reencontrarse con su marido en una provincia francesa. Ambos obtienen visas para entrar a los Estados Unidos y emprenden la salida de Europa pasando por España y Portugal. Llegan a Nueva York en 1941.

Arendt fue sensiblemente consciente de las contingencias que le permitieron salvar con vida. Richard Bernstein ha señalado pertinentemente: «Podemos imaginar fácilmente qué podría haberle ocurrido si la hubiera interrogado un oficial alemán menos compasivo, si no se hubiera escapado del campo de Gurs, si no hubiese conseguido una visa para ingresar en los Estados Unidos, o si la hubieran mandado de vuelta a la frontera española (como le sucedió a su amigo Walter Benjamin). Estas contingencias significaron la diferencia entre la vida y la muerte» (Bernstein 2006, 120).

La publicación, en 1951, de *Los orígenes del totalitarismo* manifiesta lo que sería la principal consecuencia personal e intelectual que animará su vida: el afán por comprender lo sucedido en su horrorosa originalidad: «Entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como estas son simplemente posibles» (Arendt 1995, 30).

Hannah Arendt fue una de las primeras autoras en señalar que la originalidad del totalitarismo fue radical, que no residió en la introducción de una «idea» nueva en el mundo, sino en el despliegue de acciones que rompieron tradiciones y pulverizaron categorías de pensamiento político y patrones de juicio moral afincados entre nosotros:

> Era verdaderamente como si se hubiera abierto un abismo. Esto no debería haber ocurrido nunca. Y no me refiero a la cifra de víctimas. Me refiero al método, la fabricación masiva de cadáveres y todo lo demás. No es necesario entrar en detalles. Esto no tenía que haber pasado. Allí sucedió algo con lo que no podemos reconciliarnos. Ninguno de nosotros puede hacerlo (Arendt 1995, 29-30).

En nuestros días, el filósofo Giorgio Agamben, con notoria influencia de Arendt en su obra, ha insistido en que el campo de concentración es «el lugar en que se realizó la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra» (Agamben 1998, 211).

Arendt tuvo claro que los movimientos totalitarios aparecieron en un mundo no totalitario, que se articularon a partir de elementos presentes en tal mundo, y que, por lo tanto, el proceso de su comprensión implicaba, en gran medida, un proceso de autocomprensión que desafiaba la cultura occidental. Tuvo la agudeza de mostrar que los regímenes totalitarios emergieron en sociedades en que ya se encontraban debilitadas la esfera política y las capacidades humanas a partir de las cuales los individuos le dan vida a aquella. Una de las principales condiciones pretotalitarias reside en la destrucción de la esfera pública a través de la dinámica de producir el aislamiento y la desvinculación política de los individuos. Dice Arendt:

> El aislamiento puede ser el comienzo del terror; es ciertamente su más fértil terreno; y siempre su resultado. Este aislamiento es, como si dijéramos, pre-totalitario. Su característica es la impotencia en cuanto que el poder siempre procede de hombres que

> actúan juntos, que actúan concertadamente; por definición, los hombres aislados carecen de poder (Arendt 1998, 575).

Como indica acertadamente Ingeborg Nordman, interpretando a Arendt: «No es correcto decir simplemente que la violencia de la tiranía nacionalsocialista impidió cualquier resistencia, sino más bien, a la inversa, que, como no existía resistencia alguna, la tiranía nacionalsocialista pudo imponerse y extenderse sin dificultades» (Nordman 1991, 43).

De esta manera, una de las comprensiones básicas y, también, más lúcidas de Arendt, consistió en reconocer la instalación del totalitarismo como un acontecimiento posibilitado, en gran medida, por un largo proceso de despolitización, de pérdida, renuncia o descuido de las capacidades políticas de los individuos. Por esta razón, el decantado central de sus investigaciones y reflexiones representa, en el fondo, un combate contra la despolitización, una rehabilitación enfática del sentido, valor y necesidad de la política. Cuando esboza el libro que planeó escribir como una introducción a la política, aparecido póstumamente sin que haya podido terminarlo, dedicó las primeras páginas a enfrentar los prejuicios que se plantean frente a la política como si fuera un momento ineludible para liberar la comprensión entrampada en ellos. El gran problema de los prejuicios modernos respecto a la política, fue, a su parecer, que los prejuicios que suelen imponerse «confunden con política aquello que acabaría con la política» (Arendt 1997b, 49). La pensadora vio, en la ampliación creciente del dominio de los prejuicios negativos sobre la política, especialmente en el vigoroso arraigo de estos en la mentalidad cotidiana, la posibilidad de uno de los peligros más inquietantes para el ámbito de los asuntos humanos: la desaparición de la política misma.

En los apartados siguientes revisaremos las principales nociones o conceptos en que se articula la visión del sentido de la política de Hannah Arendt. Intentaremos hacer evidente que, en su caso, lo que hallamos es una interpretación de la política no neutral, sino compro-

metida, articulada en función de construir una *afirmación* de la política como dique de contención frente a las posibilidades totalitarias, como el recurso humano organizado más efectivo para conjurar las posibilidades que pueden llevar a la tiranía o al horror totalitario; dicho en un sentido constructivo, la expresión de los individuos concertados en vista de la institución global de la sociedad.

3. El poder, los pactos y las promesas

La idea del poder, central en toda la historia del pensamiento político, tiene en Arendt una definición que sitúa ante una interpretación que no pone el acento en el problema del mando y la obediencia, sino en la tarea de dar curso a la convivencia humana, asumiendo y no anulando la pluralidad de los seres humanos. El poder es concebido por la autora como la capacidad humana para actuar concertadamente, solo aparece allí donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común. En su texto «Sobre la violencia» afirma:

> El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado, desaparece, «su poder» también desaparece (Arendt 1999).

Esta concepción corresponde, en una medida importante, a lo que en la teoría política contemporánea se denominará republicanismo (Canovan 1989; Rivero 1998; Peña 2000). La posibilidad de vincular a Arendt con esta corriente o perspectiva se ha vuelto cada vez más evidente (Brunkhorst 2001; López 2005). Puede decirse, legítimamente, que Arendt es una republicanista antes de la emergencia contemporánea del republicanismo.

Junto con reconocer sus raíces en las formas y experiencias políticas del mundo antiguo (Grecia y Roma), esta tradición se caracteriza por concebir lo político como un fenómeno que no se reduce simplemente a la determinación, como hemos dicho, del mando y la obediencia (Pettit, 1999; Skinner, 1990; Pocock, 2003). En el libro *Crisis de la república*, la autora sostiene:

> Cuando la Ciudad-estado ateniense llamó a su constitución una *isonomía*, o cuando los romanos hablaban de *civitas* como de su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia. Hacia estos ejemplos se volvieron los hombres de las revoluciones del siglo xviii cuando escrudiñaron los archivos de la antigüedad y constituyeron una forma de gobierno, una república, en la que el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo, pondría fin al dominio del hombre sobre el hombre, al que consideraron un gobierno adecuado para los esclavos (Arendt 1999, 143).

Arendt se interesa en diferenciar, además, entre la tradición de Hobbes y la de Montesquieu y los federalistas. Si la primera propicia un modelo de hombre calculador que busca maximizar su propio interés: el burgués; la segunda, en cambio, que puede retrotraerse a Maquiavelo, escarbó en los archivos de la antigüedad con la finalidad de alcanzar un tipo distinto de hombre, que no es el burgués, sino el ciudadano (Arendt 1995, 163-164). Ahora bien, frente al republicanismo clásico, a Arendt le parece importante marcar una distancia o introducir una diferencia. Le critica, específicamente, el haber seguido hablando de obediencia. Aunque se tratara de una obediencia a las leyes y no a los hombres, le importa enfatizar que el apoyo a las leyes nunca puede ser indiscutible, que tal apoyo está *siempre* radicado en el pueblo que determinó la existencia de tales leyes. Esto permite entender la valoración que hace de la tradición contractualista originada en la modernidad temprana. Le parece, específicamente, que la matriz

que aporta Locke es más coherente con la idea de una república que la que presenta Hobbes. Frente a la «formulación vertical» (Hobbes) del contrato social, «según la cual cada individuo concluye un acuerdo con las autoridades estrictamente seculares para garantizar su seguridad, para cuya protección abandona sus derechos y poderes» (Arendt 1999, 94), existe la «versión horizontal» (Locke) que concibe que no es el gobierno, sino la sociedad la que introdujo una «alianza» entre todos los miembros individuales y son estos quienes contratan entre sí para gobernarse tras haberse ligado. Esta concepción del contrato limita el poder de cada individuo-miembro, pero deja el poder residiendo siempre en la sociedad (Arendt 1999, 95). La gran ventaja de la versión horizontal —sentenciará Arendt— es que en ella los pactos y acuerdos descansan en esta reciprocidad que liga a cada miembro con sus conciudadanos: «Es la única forma de gobierno en la que los ciudadanos están ligados entre sí, no a través de recuerdos históricos o por la homogeneidad étnica en la noción de Estado-Nación ni a través del Leviatán de Hobbes, que intimida a todos y así les une, sino a través de la fuerza de promesas mutuas» (Arendt 1999, 94).

Hannah Arendt pensaba que toda organización humana —social o política— se basa, en una importante medida, en la capacidad del hombre para hacer promesas y cumplirlas: las promesas son la única manera que tenemos de ordenar el futuro, de hacerlo previsible y fiable hasta el grado que sea humanamente posible. Esta idea puede interpretarse como una concepción que le reconoce a la política la tarea de poner las cosas en perspectiva de futuro, de articular la convivencia presente en relación con lo que queremos y esperamos que ella sea. De la posibilidad de hacer promesas y cumplirlas «deriva la capacidad para disponer del futuro como si fuera el presente, es decir, la enorme y en verdad milagrosa ampliación de la propia dimensión en la que el poder puede ser efectivo» (Arendt, 1999).

Esta concepción del sentido político de las promesas, es una concepción de la política radicalmente secularizada y de claro carác-

ter postmetafísico. El sentido de la política asociado a los pactos y promesas que una colectividad hace y acuerda, representa la política como aquella esfera de la experiencia humana en la cual una sociedad se autoinstituye políticamente, en la que los ciudadanos se hacen conscientes de lo implicado en su condición y dan curso a su capacidad para operar colectivamente en la construcción y corrección de su vida política. En el corazón de la política, entendida de esta manera, se requeriría necesariamente de una disposición al compromiso. Una disposición que no es natural, no está ahí ya instalada en nosotros, sino que requiere ser generada, suscitada y cultivada. Arendt vio esto y lo asoció con la educación, afirmando que en ello esta tendría su sentido político fundamental para el desarrollo y mantención de la comunidad política: «La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina» (Arendt 1996, 208).

En *La condición humana*, Arendt insiste en que el poder surge cuando los hombres se reúnen y actúan en común, y desaparece cuando otra vez se dispersan, siendo la fuerza vinculante de las promesas mutuas que acaban condensándose en el contrato el factor que da cohesión a los congregados. En esta concepción, por lo tanto, como bien ha hecho notar Habermas (2000), el poder se entiende vinculado a la acción comunicativa. Por eso, en la medida en que encauza la opinión en que muchos se han puesto públicamente de acuerdo, el poder descansa sobre convicciones, esto es, sobre esa peculiar coacción no coactiva con que se imponen las ideas. El debate y la tarea de convencer se vuelven recursos irrenunciables de la política, definen, en esta concepción, la identidad misma de la política. Cuando se verifica la pérdida de poder, suele aparecer la tentación, afirmará Arendt, de reemplazarlo por la violencia, pero esta solo tiene legitimidad y justificación vinculada al poder. Por eso cuando opera como «compensación» a la disminución del poder, la consecuencia más frecuente es la destrucción del poder mismo.

4. Espacio público, poder y pluralidad

La idea de espacio público está contenida en la concepción del poder que hemos descrito y es una de las más importantes del pensamiento de Arendt. Ocupa, podríamos decir, el centro de su teoría y es objeto de una atención en la literatura política que hasta el presente sigue siendo intensa y productiva. Para su elaboración, la pensadora tuvo como principal fuente la experiencia política de los griegos. A pesar de todas las imperfecciones ligadas a su configuración excluyente, de quienes no cabían en la categoría de ciudadanos, la *polis* griega representa —para la pensadora— el antecedente inspirador principal en la determinación de la idea de espacio público en la medida en que prefigura muchas de las características que le parecen decisivas: «La *polis,* propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén» (Arendt 1993, 221).

Esta concepción puede conectarse, en mi opinión, con un pasaje del libro I de *La política,* en el cual Aristóteles señala que el hecho de que el hombre sea un ser dotado de palabra le permite compartir con otros el sentido de lo correcto e incorrecto, de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, agregando que «la comunidad de estas cosas es la *polis*». Es decir, la *polis* no sería primeramente un determinado espacio geográfico o el número de individuos que la componen, sino esa suerte de espacio espiritual (político) que es definido por estos significados que dan marco de vinculación a una sociedad y que se traducen en relatos, prácticas, leyes e instituciones.

La tarea y el sentido del poder radica en generar y mantener el espacio público, y tal espacio sería la condición para la efectuación y despliegue del poder mismo. Esto viene a significar que la primera empresa de la política es asegurar la existencia de la política, las condiciones para su posibilidad y realización. Equivale a decir, asimismo,

que la primera tarea de la libertad, una tarea permanente además, sin conclusión, es asegurar la libertad. El espacio público es el espacio —físico y simbólico, material y espiritual— donde acontece la política. Esto significa, el espacio constituido por el ser activo de los hombres que a través de sus pactos y promesas, configuran el mundo político común que los vincula y proyecta como sociedad en el tiempo.

Así, la calidad de ese espacio, pudiendo ser preocupación de los urbanistas, es esencialmente una tarea política de fomento de la participación ciudadana, de las acciones y discursos a través de los cuales los individuos se habilitan como agentes políticos efectivos: agentes que se hacen cargo y toman en sus manos la institución misma de la sociedad. A través del poder de actuar mancomunadamente los hombres configuran un mundo común en el que se originan los bienes, las instituciones y significados que le otorgan a la convivencia de una colectividad su justificación y dignidad, la posibilidad de articular una cierta identidad sujeta a duración y proyección. Aquí está, en gran medida, concentrado el énfasis de Hannah Arendt.

Otra dimensión propia del espacio público, que Arendt reconoce explícita ya en la conciencia griega, consiste en que este asegura que la acción y el discurso de los seres humanos puedan escapar a la futilidad y fragilidad propia de los actos y productos humanos. En él, el ser humano trasciende su existencia meramente individual y privada aportando a la construcción de un mundo social compartido con otros:

> Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles… el mundo común es algo en lo que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes [de] que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida

> en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo (Arendt 1996CH: 64).

El espacio público es la creación humana que permite al hombre ser visto y oído por los demás, es el espacio de aparición que asegura a los individuos la posibilidad de dejar de ser un «qué» para pasar a ser un «quién», el ámbito por excelencia para que tenga lugar el *reconocimiento* humano en la tarea de configurar un mundo común. Que la deliberación concurra en esa aparición y que esta sea una corrección, reelaboración o reafirmación de los compromisos contraídos y las promesas realizadas, otorga al espacio público su dinamismo y carácter político fundamental.

Por otra parte, la finitud humana, la falibilidad de nuestra razón, los límites irrebasables de nuestra comprensión y la misma pluralidad de los seres humanos, son factores que reclaman el espacio público como *locus* de encuentro y comunicación. *Locus* que no puede ser identificado sin más, insistamos, con la espacialidad física. La acción y la palabra, como poderes que operan sobre la institución global de la sociedad, no solo ocurren en el espacio público. Ellas mismas lo constituyen, en ellas este se verifica en la plenitud de su sentido político.

La conversación y el debate deliberativo que tienen lugar en la esfera pública son prácticas políticas exigidas, de igual modo, por la naturaleza misma de los asuntos humanos sobre los que no tenemos una *epysteme* o una certidumbre absoluta. Como lo expresa Arendt: «El debate público sólo puede tener que ver con lo que no podemos reconocer con certeza», es decir, sobre aquello que se nos impone como ámbito donde tiene legitima cabida la *doxa*:

> Nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo tal como éste es «realmente» al enten-

> derlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla (Arendt 1997b, 79).

Para los griegos, recuerda Arendt:

> El término *doxa* no era otra cosa que la formulación con palabras de *dokei moi*, a saber, de aquello que se le aparece a uno… no se trataba de fantasía subjetiva y arbitrariedad, pero, por otra parte, tampoco de algo absoluto y válido para todos. De lo que se trataba era de asumir que el mundo se muestra de modo diferente a cada ser humano, de acuerdo con la posición de éste en él; y que, al mismo tiempo, la «mismidad» del mundo, su carácter común (*koinon*, como dirían los griegos, común para todos) u «objetividad» (como diríamos nosotros desde la perspectiva subjetiva de la filosofía moderna), reside en el hecho de que es el mismo mundo el que se muestra a todos y de que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo, y consecuentemente de sus *doxai* u opiniones, «tanto tú como yo somos humanos» (Arendt 1997a, 79).

Posibilitar un espacio común de aparición sería algo exigido por el hecho de que «cada hombre tiene su propia *doxa*, su propia apertura al mundo». En esta perspectiva, para Arendt resulta relevante el ejemplo de Sócrates, quien en las conversaciones que establecía con sus conciudadanos solía comenzar siempre preguntando, ya que no podía saber de antemano qué tipo de *dokei moi*, de «a mí me aparece», poseía el otro. Esto es lo que cabe atender primero en la comunicación política: asegurarse la posición del otro en el mundo común. Arendt enfatiza que de la misma manera que nadie puede conocer de antemano la opinión del otro sin establecer una relación comunicativa con él, tampoco puede nadie conocer por sí mismo y sin más esfuerzo la verdad inherente a

su propia opinión sin haberse expuesto a tal relación. Existiría una comprensión política constitutiva del espacio público consistente en ver el mundo desde el punto de vista del otro. La disposición para lograr esta comprensión es a lo que están llamados todos quienes desean aparecer y participar en dicho espacio.

Arendt recuerda que en el breve y conocido texto *¿Qué es la Ilustración?*, Kant vincula la libertad política con la posibilidad de hacer uso público de la razón. La libertad de pensamiento y palabra constituiría el derecho de un individuo a expresarse, a manifestar sus opiniones para persuadir a otros a fin de que compartan su punto de vista. Kant, insiste la pensadora, estaba convencido de que la facultad de pensar depende de tal uso público y llegó a sostener, en *Reflexiones sobre antropología,* que «sin la prueba del examen libre y público no es posible ni pensar ni formarse opiniones. La razón no está hecha para adaptarse al aislamiento, sino a la comunicación» (Arendt, 2003: 79).

En sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant,* Arendt realiza un estudio de la *Crítica del juicio* que le permite, mediante una lectura política del texto, explicitar aspectos del pensamiento, y específicamente del juicio, fundamentales para entender la dinámica comunicativa que tiene lugar en la esfera pública. El postulado socrático que exige al individuo la no contradicción moral, es decir, pensar y lograr acuerdo consigo mismo en el ejercicio de una conciencia orientada a la acción, Kant lo complementaría con lo que denominó «modo de pensar amplio» o «extensivo». Este consiste en pensar —sostuvo el filósofo de Köenisberg— «comparando nuestro juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndonos en el lugar de cualquier otro» (Kant 1995, 40). En su análisis, Arendt destaca:

> El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo que no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras

> organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que al fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo obtiene el juicio su validez potencial. Esto significa que el juicio debe librarse de las «condiciones privadas subjetivas». Tampoco puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de otros «en cuyo lugar» debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad.
>
> La lógica, para ser sólida, depende de la presencia del yo; de igual modo, para ser válido, el juicio, depende de la presencia del otro; es decir, que está dotado de cierta validez específica que jamás es universal. Sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha propuesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones (Arendt 1996, 232).

Este extenso pasaje que hemos citado, deja en claro la decisiva valoración que Hannah Arendt hace de la intersubjetividad como condición y criterio para articular el pensamiento y las pretensiones de validez del discurso que aparece en el espacio público. De su análisis de los textos kantianos, la pensadora concluye que la capacidad de juicio, la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, sin tener regla general a la cual remitirse:

> Es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal, sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común (Arendt, 1984: 233).

De haber un compromiso con el espacio público de parte de los individuos, este debiera considerar una vigilancia activa, como hábito arraigado y promovido, que evitara la entrada de los discursos absolutos, es decir, de aquellos discursos que ofrecen la perspectiva única que

exigiría adhesión incondicional, prescindencia del debate y renuncia a la revisión crítica. La descarga del absoluto como una tarea en que la filosofía y la política debieran coincidir en su preocupación por la convivencia humana, se ofrece como una de las derivaciones quizá más fieles que podemos hacer del pensamiento de Hannah Arendt. En el contexto de su obra, el espacio público político viene a significar reconocimiento y aceptación de la falibilidad como parte de la condición humana, del falibilismo como principio y justificación de la política y de su sentido. La política, el diálogo y la deliberación argumentada, afirmada como alternativa a la violencia. El espacio público político como una construcción para asegurar el antiautoritarismo y antidogmatismo en la orientación del destino social, como la más importante institución humana destinada al aseguramiento de la pluralidad y espontaneidad de los seres humanos.

5. El sentido político de la acción

La categoría de la acción viene a completar la visión de Arendt sobre la política y el espacio público, y se muestra como indisociable del hecho humano de la natalidad. Actuar significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. Arendt gusta de recordar la siguiente idea de San Agustín: «Para que hubiera un comienzo fue creado el hombre».

> [Con su creación], el principio del comienzo entró en el propio mundo, lo que no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse el hombre, no antes. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de

> él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a este alguien que es único corresponde decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes de él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales (Arendt, 1997).

En el ámbito de los asuntos humanos, el hombre es una suerte de taumaturgo que por la acción es capaz de poner en marcha nuevos procesos, de sentar un comienzo, de tomar la iniciativa y fundar posibilidades que no se sospechaban y que cambian el curso de los acontecimientos. Hannah Arendt llega a afirmar que por este don que es la acción (el poder comenzar), el ser humano está dotado para hacer milagros, es decir, para hacer posible lo que se creía imposible en el ámbito de los asuntos humanos: «Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio —y no en ningún otro— donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos, sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no» (Arendt 1997b, 66).

De esta manera, cuando los hombres salen de su aislamiento, se ponen en relación mutua y pactan con el propósito de realizar algo en común, la acción funda el poder y este la posibilidad de que la esfera política se convierta en la esfera de la esperanza:

> La esperanza depositada en el hombre individual se debe a que la tierra no está habitada por un hombre, sino por los hombres, los cuales forman entre ellos un mundo. Es la mundanidad humana la que salvará a los hombres de la naturaleza del hombre [...]. Si entendemos por político un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos huma-

> nos una durabilidad que de otro modo no tendrían, entonces la esperanza no es en absoluta utópica (Arendt 1997b: 50).

6. El desafío de lo político

La obra de Hannah Arendt puede significar para nosotros una suerte de recordatorio de que las condiciones de posibilidad de la sociedad democrática, aun en sus imperfectas concreciones históricas, no se cuidan solas, y que es en el seno mismo de la sociedad contemporánea donde operan activas fuerzas, fácticas e ideológicas, para su progresiva erosión. Fuerzas de despolitización las podríamos llamar. La traducción práctica hoy de tales fuerzas se verifica de múltiples modos, desde el avance de una globalización económica que debilita el poder y la existencia efectiva de la esfera pública política, hasta un sujeto socialmente estimulado para el individualismo y la indiferencia política, paradójicamente socializado para la desocialización, promovido y considerado casi únicamente como productor y consumidor. La propia pensadora alcanzó a visualizar esto último señalando:

> El problema relativamente nuevo de la sociedad de masas es quizás más serio, pero no por las masas mismas, sino porque, esencialmente, ésta es una sociedad de consumidores donde el tiempo de ocio ya no se usa para el perfeccionamiento personal, sino para más y más consumo, y más y más entretenimiento… La cuestión es que una sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo… porque la actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva la ruina a todo lo que toca (Arendt 1996, 223).

Respecto al espacio público destinado a la participación, Arendt tuvo la visión de que aquel proyectado por las democracias modernas, de las que fue especialmente crítica, era insuficiente para promover una experiencia política con real vitalidad para los ciudadanos, fue consciente del peligro de atribuir al pueblo una participación en el

poder político sin darle, al mismo tiempo, más espacio público que las urnas electorales y más oportunidades para hacer oír sus opiniones que las representadas por el día de las elecciones, se percató de que no basta con que una Constitución asigne el poder a los ciudadanos si no se generan mayores oportunidades para que puedan efectivamente actuar como tales. Concibió que esta actuación surge, dicho en sus términos, del «amor al mundo», del interés por construir un mundo habitable para los humanos, donde resulten posibles la pluralidad, la espontaneidad y la capacidad para instaurar significados e iniciar procesos que vinculen a los individuos en una convivencia investida de valor y sentido. En su perspectiva, el mundo está constituido por esos bienes y significados a los que el hombre no accede en soledad, por esos bienes y significados que el propio hombre genera a través de su palabra y de su acción mancomunada con otros y cuya durabilidad se sustenta en convenios y promesas mutuas en las que los sujetos se asocian trascendiéndose a sí mismos precisamente en la construcción de un mundo común.

En esta línea, parece prioritario emprender también, en las actuales circunstancias, la «desconstrucción» del concepto de vida privada impulsado y supuesto por los procesos modernizadores que se despliegan desde la clara supremacía de la lógica económica. La privatización de la existencia a la que somos impelidos, o seducidos, nos «priva» de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos, de sentirnos capaces y, por lo tanto, responsables de configurar un mundo común:

> Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana [...]. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece, y por lo tanto, es como si no existiera... Bajo las circunstancias modernas, esta carencia de relación objetiva con los otros y de realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y anti-humana (Arendt 1996, 67-68).

Un sujeto indiferente a la esfera política, sin experiencia de ella, que ignora las oportunidades de vivenciar o inaugurar sentido que ahí existen, que (auto)exiliado del espacio público político vive el empequeñecimiento del mundo, la (auto)restricción de su propia libertad y la (auto)condena a ser simple espectador que reedita la pasividad del súbdito, decreta —lo más probable que sin saberlo siquiera— la inutilidad de tantas luchas por hacer posible, aun en sus imperfectas concreciones, la *mayoría de edad*, la pluralidad, la libertad y la democracia.

Poder y ciudadanía, podemos concluir, son realidades esencialmente vinculadas en Arendt, la una remite a la otra. Poder, espacio público y ciudadanía formarían asimismo una tríada indisoluble en su concepción. La invitación de la autora, su propuesta específica, parece consistir en representarnos un concepto de la política en el cual esta es, fundamentalmente, artificio humano y, por lo tanto, el principal modo en que se patentiza la responsabilidad humana con el destino humano; palabra y acción, representarían la expresión sintética de las capacidades que habilitan para la institución global de la sociedad. Si la pensadora valoró la experiencia griega —en una etapa precisa y acotada: la de la creación de la democracia—, no fue por una debilidad idealizadora de su parte, de lo que algunos la critican, sino por haber sido esa experiencia, con todos sus innegables límites, la manifestación, por primera vez surgida en la historia, de que son la palabra y la acción, la voluntad y la imaginación humanas el fundamento último del orden político.

Bibliografía

Agamben, G. *Homo sacer I*. Valencia: Pre-Textos. 1998.
——. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos, 2000.
Arendt, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
——. *Crisis de la república*. Madrid: Taurus, 1999.

——. *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*. Rontegui: Besatari, 1997a.
——. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997b.
——. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.
——. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996.
——. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
——. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003.
——. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 1988.
——. «Martin Heidegger octogenario». *Revista de Occidente*. N° 84, 255-271, 1970.
Bernstein, R. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: The MIT Press, 1996.
Brunkhorst, H. «Cuestiones públicas: el republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt». *Sociológica*. México, vol. 16, núm. 47, 45-64 (septiembre-diciembre, 2001).
Canovan, M. «Republicanismo». Miller, D. *Enciclopedia del pensamiento político*. Madrid: Alianza editorial, 1989.
——. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thougt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Castoriadis, C. *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthé II*. París: Editions du Deuil, 1986.
Gaus, G. «Entrevista con Hannah Arendt». *Revista de Occidente*, N° 220, 1999.
Giannini, H. *La reflexión cotidiana*. Santiago: Editorial Universitaria, 2004.
Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000.
Jay, M. «The Political Existentialism of Hannah Arendt» en: *Partisan Review,* 45, 3, Nueva York, Columbia University Press, 1978.
Kant, I. *Crítica del juicio*. Madrid, Espasa-Calpe, 1995.
Lefort, R. «Hannah Arendt et la question du politique». En: *Essais sur le politique,* (xix-xx siécles). París: Du Seuil, 1986.
López, M. J. «Espacio público y revolución: la modernidad republicana según Hannah Arendt». En Pressaco, F. *Totalitarismo, banalidad y despolitización. La actualidad de Hannah Arendt*. Santiago: LOM Ediciones, 2006.
Marquard, O. *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnánim, 2001.
Melvyn A. Mill ed. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York: St. Martin's Press, 1979.
Millas, J. «Las máscaras filosóficas de la violencia». *Dilemas: revista de ideas*. Santiago. II, 2-30, 1975.

Nordmann, I. «Hannah Arendt: las vías para la acción y el pensamiento políticos», en *Debats,* Valencia, Ediciones Alfons el Magnánimm N° 37, septiembre, 1991.
Peña, J. *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*. Valladolid: Secretaría de publicaciones e intercambio editorial. Universidad de Valladolid, 2000.
Pocock, J.G.A. *El momento maquiavélico*. Madrid: Tecnos, 2003.
Skinner, Q. *The Republican Ideal of Political Liberty*. Cambridge: CUP, 1990.
Rivero, A. «El discurso republicano». En Del Águila, R. Vallespín, F (eds.). *La democracia en sus textos.* Madrid: Alianza Editorial, 1998.
VV.AA. *Hannah Arendt: el legado de una mirada.* Madrid: Sequitur, 2001.
Zambrano, M. *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Madrid: Anthropos, 1992

Sobre los autores

Omar Aguilar (Universidad Alberto Hurtado)
Doctor en Sociología, Universidad Alberto Hurtado. Master en Sociología, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Licenciado en Sociología, Universidad de Chile. Ha sido investigador en el Programa de Estudios en Estructura Social, PREDES, y del Programa Global en Población y Desarrollo de la Universidad de Chile. Actualmente es Director de la Licenciatura en Sociología de la Universidad Alberto Hurtado.

Maximiliano Figueroa (Universidad Adolfo Ibáñez)
Doctor en Filosofía Moral y Política, Universidad de Deusto, País Vasco. Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es Director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez. Autor del libro *Jorge Millas. El valor de pensar* (UDP, Santiago 2011), coautor del libro *Totalitarismo, banalidad y despolitización. La actualidad de Hannah Arendt* (LOM, Santiago 2006).

Diego H. Rossello (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Doctor (Ph.D) en Ciencia Política, Universidad de Northwestern, Estados Unidos. Profesor asistente en el área de teoría política en el Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es editor de la *Revista de Ciencia Política* de la PUC.

Pablo Salvat (Universidad Alberto Hurtado)
Doctor en Filosofía Política, Instituto Superior de Filosofía, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Actualmente es Director del Magíster de Ética social y desarrollo humano, y profesor titular del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Alberto Hurtado. Autor del libro *El porvenir de la equidad. Aportaciones para un giro ético en la filosofía política contemporánea* (Lom, Santiago 2002), coautor del libro *Filosofía y solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Ricoeur, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parijs* (UAH, Santiago 2007).

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres digitales de

RIL® editores

Teléfono: 2223-8100 / ril@rileditores.com
Santiago de Chile, enero de 2014

Se utilizó tecnología de última generación que reduce el impacto medioambiental, pues ocupa estrictamente el papel necesario para su producción, y se aplicaron altos estándares para la gestión y reciclaje de desechos en toda la cadena de producción.

La reunión de pensadores como Thomas Hobbes, Hannah Arendt, Michel Foucault y Jürgen Habermas estudiados desde la óptica de su aporte a la comprensión de la relación entre poder y ciudadanía, era, hasta el momento, algo inédito entre nosotros. Quienes consideren que estas categorías reclaman ser repensadas en la sociedad contemporánea, encontraran en estos estudios, rigurosos y reflexivos, un importante aporte para el ejercicio de comprensión crítica que esta tarea exige.



